

تاریخ فلسفه

از

دکتر محمود هومن

کتاب اول

از آغاز تا نخستین آکادمی

همه حقوق از آن نویسنده است

شرکت چاپخانه علمی

این کتاب را به برادر عزیزم دکتر احمد هومن
تقدیم می کنم ، باشد که ، چون نشاند ای از
سپاسگزاری، پذیرفته آید.

پیشگفتار

با آنکه، هم از دوران باستان، شهر افلاطونی را سازمانی خیالی شناسانده‌اند و از چندین نظر، بآن ایراد گرفته‌اند، باز هم میتوان گفت که جامعه انسانی در راه عملی کردن اصول این «شهر» پیش میرود. افلاطون میگوید، در شهری که ما بنیاد میگذاریم، بایستی چهار فضیلت، یعنی دانائی، جرئت، خویشتن-داری، و عدل، برقرار باشد؛ و امر و زمینیم که هر جامعه‌ای که بیشتر باینها توجه داشته است، در راه تکامل پیشتر رفته است.

اصلی‌ترین این چهار هنر، همانا عدالت است که افلاطون، چنین تعریف میکند «عدالت اینست که هر کس سرگرم کاری باشد که طبیعت، شایستگی آن را با و داده است، و هر کس سرگرم کار خود باشد و بکار دیگران کار نداشته باشد»؛ و امر و زمینیم که مردم دهات و شهرهای کوچک، همه بکار یکدیگر کاردارند و برعکس، در شهرهای بزرگ، مردم بیشتر سرگرم کار خود اند و بکار دیگران کاری ندارند؛ و از اینرو، چنانکه گفته شد، جامعه انسانی در راه عملی کردن اصول سازمان «شهر زیبا و نیک» افلاطون، پیش میرود، و اگر چنین نبود لازم می‌آمد که مثلاً در شهرهای صنعتی، حتی یک نفر نویسنده یا فیلسوف، یا شاعر، یا موسیقی‌دان زندگانی نکند، در صورتیکه چنین نیست و در کشورهای با فرهنگ، بموازات پیشرفتهای صنعتی، علم و ادب و فلسفه و هنرهای زیبا نیز پیش میرود.

از نمونه‌های این چگونگی، یکی شهر پاریس است که بعضی آنرا شهر

بدانشمندترم نیز به هر بدستوار و این را بنیر
وزیرانم ز خاک غنچه تریم آید .

۱۱ تیر ۱۲۹۱

است که زندگانی معنوی برای همه کس کم ارزش تر از زندگانی سطحی و ظاهری بشود و برای کسانی که دوستدار زندگانی معنوی هستند، ممکن نباشد که سرگرم کار خود باشند. اینگونه مردم که سازنده و نگاهدارنده فرهنگ انسان هستند، با قبول همه گونه محرومیت و به نیروی عشق، کار خود را دنبال میکنند و بما مردم که سرگرم خوشی و زندگانی ظاهری هستیم، بهمان چشم نگاه میکنند که سالخوردگان به کودکانی که بر سر اسبابهای بازی بایکدیگر ستیزه دارند، مینگرند.

نکته دیگری که توجه انسان را به پیروی از اصول شهر افلاطونی نشان میدهد، سازمان فرهنگی است که در کشورهای پیشرفته، واقعیت یافته است و در دانشگاههای اینگونه کشورها، سازمانهای مخصوصی برای توسعه علم و ادب و فلسفه، بیسی بینی شده است و دانشمندان و نویسندگان و فیلسوفان میتوانند با بکار بردن وسایلی که دانشگاه در اختیار آنان میگذارد، سرگرم کار خود باشند و بداردیگران، کاری نداشته باشند.

برای اینکه این آرزو در ایران، که خواه نخواه بایستی بدنبال جهان متمدن و با فرهنگ، پیش برود، عملی گردد، بایستی جوانان ایران با اصول فرهنگ انسانی که در جهان کنونی، اروپائیان نماینده آن هستند، پی ببرند. اسباب اینکار، یکی آموختن زبان اروپائیان و دیگری بر گرداندن آثار فرهنگی آنهاست، بزبان فارسی. آموختن همه زبانهای بگانه برای همه مردم ممکن نیست و اگر ممکن باشد نیز، به یگانگی فرهنگی نمیرسد و از اینرو، با وضع کنونی ما، اگر آثار فرهنگی اروپائیان بزبان فارسی برگردانده نشود، همفکری دانشمندان و دانشجویان، صورت پذیر نخواهد بود.

تجمل، بعضی دیگر شهر خوشگذرانی، بعضی شهر مد، بعضی شهر هنرهای زیبا
 بعضی شهر صنعتی، و بعضی نیز شهر فرهنگ، یعنی مرکز علم و ادب و فلسفه می
 دانند؛ و همه نیز درست میگویند، زیرا پاریس همه این جنبه‌های گوناگون
 را با هم نگاه داشته است: کسی که در بخش پنجم این شهر زندگانی میکند،
 آنرا شهر علم، بمعنای حقیقی این کلمه، میبیند، زیرا در این بخش، بیش از هر
 چیز، کتاب و کتابفروشی و کتابخانه و کتابخوان، وجود دارد؛ دیگری که
 در بخش هشتم این شهر زندگانی میکند، آنرا شهر تجمل و مد می‌بیند، و همین
 طور در بخشهای دیگر این شهر جنبه‌های دیگر آن آشکارتر است.

جمع این جنبه‌های گوناگون که گاهی نیز ضد یکدیگر اند، فقط به
 وسیله عدالت، بمعنای افلاطونی این مفهوم، ممکن شده است، زیرا مردم این
 شهر، سرگرم کار خود اند و بکار دیگران کاری ندارند و باعتبار همین عدالت
 است که در این شهر، سالی بیش از صد کتاب در رشته‌های علم و ادب و فلسفه
 نوشته میشود، و دانشگاه پاریس و سازمان معروف به کلژ دو فرانس، از مرکز
 های بزرگ فرهنگ انسانی هستند.

اما اگر استاد زبانهای باستانی، از اینکه مردم شهر چندان توجهی به
 کار او ندارند، دل‌تنگ میشود و میخواست درباره مد کتاب نویسد، و دانشجوی
 فلسفه باعتبار اینکه مهندسان، چند برابر او درآمد خواهند داشت، رشتۀ
 تحصیل خود را عوض میکرد، دیری نمیگذشت که اثری از این فرهنگ
 فرانسوی که دانشگاه پاریس نماینده زنده آنست، باقی نمی ماند.

درست است که در دنیای امروز، ثروت و قدرت، همدستان یکدیگر اند
 و کسی که یکی از اینهارا نداشته باشد از آند دیگری نیز محروم است، اما، همه
 کس دلبسته زرق و برق نیست و هنوز هم جامعه انسانی تا این حد پائین نیامده

اینکار کند، باز هم جای شادمانی است.

خوشبختانه، بیشتر دانشجویان ایرانی، شایسته این نام هستند و در جستجوی دانش اند و با آنکه همه آنها میدانند که برای تأمین معاش و رسیدن به ثروت و قدرت، راههای آسانتر هست، ولی باز هم از آنراها رومیگردانند و به دانش رومیکنند، زیرا سخن هراکلیت که «خصلت هر کس ایندوست»، هنوز هم درست است، و خصلت ایرانی، هم از دیر باز، با تحصیل علم و دانشجوئی سازگارتر بوده است و جوانان ایران، همانا فرزندان روزبه و رازی و بوعلی سینا و بیرونی و فردوسی و شهاب الدین یحیی سهره وردی و مولوی و نصیر الدین طوسی و سعدی و شبستری و حافظ هستند.

اگر این تاریخ فلسفه که برای دانشجویان دانشسرای عالی تهیه شده است و اینک کتاب اول آن در دسترس همه دانشجویان ایرانی گذارده میشود، برای آنان سودمند باشد و توجه بدانش را در آنان بیدار کند، نویسندۀ آن نیکبخت خواهد بود.

دکتر محمود هومن

تهران - بهمن ماه ۱۳۳۷

چهار

کتاب تاریخ فلسفه که اینک بزبان فارسی و بروش علمی نوشته میشود نخستین گامی است که در این راه برداشته میشود. در این کتاب سعی خواهد شد که تاریخ فلسفه، یعنی شرح تکامل اندیشهٔ انسان، بروش علمی و بزبان فارسی نوشته شود تا دانشجویان باین حقیقت پی ببرند که:

سخن هر چه گویم، همه گفته‌اند بر باغ دانش، همه رفته‌اند

و نخستین اندیشهٔ خود را، درست‌ترین عقیده نپندارند و بر آن شوند که با سنجش گفتارها و سخنان پیشینیان، در اندیشه و گفتار ورزیده شوند و بفلسفه توجه کنند و مانند فردوسی بخود بگویند:

اگر بر درخت برومند، جای نیابم، که از بردن نیست رای،
توانم مگر پایگه ساختن، بر شاخ آن سرو سایه فکن.

زیرا اگر ما پی ببریم که شرافت انسان وابسته به اخلاق و فهم او است و هر کس که فهمیده تر است و با اصول اخلاقی بیشتر توجه دارد، انسان تر است، آن وقت است که میتوان امیدوار بود که جوانان ایران، علاوه بر علم و صنعت، به ادب و فرهنگ نیز توجه کنند و کم کم، بیاری خداوند جان و خرد، کشور ایران که از پیش قدمان فرهنگ بوده است، دوباره در صحنهٔ فرهنگ نمایان گردد و بیش از این، «کشور عقب مانده» و یا «یکی از کشور های خاور میانه»، شمرده نشود، و هر نو رسیده ای بر آن نشود که بما، راه و رسم فرهنگ بیاموزد و بما، بهمان روش رفتار کند که با مردم کامرون و کوبا میکنند.

روشن است که از همه کس نمیتوان توقع داشت که از کار هائی که در آمد بیشتر دارند دست بردارد و بخاطر نسل آینده، به کار فرهنگی پردازد و بروش علمی، کار علمی کند. اما اگر از دهها هزار نفر، یکی خود را آماده

آنا نیست، اینست که در این کتاب، بروش دوم کار شده است

در فلسفهٔ امروز، بیشتر مفهومیها، تعریفی معین دارند ولی در فلسفهٔ باستانی چنین نیست و حتی تا زمان افلاطون نیز کلمهٔ *génos* گاهی بمعنای نوع، گاهی بمعنای اصل، گاهی بمعنای جنس و گاهی نیز بمعنای قسم، و هم چنین کلمهٔ *epistêmê*، گاهی بمعنای دانش، گاهی بمعنای علم و گاهی نیز بمعنای فن، بکار رفته است اکنون، اگر جملهٔ «دانش درود گران» را که افلاطون در کتاب بولتیا بکار برده است، «فن درود گران» ترجمه کنیم، با آنکه دقیق تر سخن گفته ایم ولی از سبک گفتار او دور شده ایم. افلاطون، با کلمهٔ فن، *technê* نیز آشنا بوده است و چندین بار آنرا بکار برده است ولی در این جملهٔ بولتیا (*e 28*)، کلمهٔ دانش را بکار برده است و ما نیز بایستی جملهٔ او را «دانش درود گران» ترجمه کنیم نه «فن درود گران»، که بمقیاس مفهومیهای امروزی، دقیق تر و صحیح تر است.

البته این، معین نبودن تعریف مفهومیها، نشانهٔ این نیست که فیلسوفان باستانی دربارهٔ موضوع گفتار خود شناسایی کافی نداشته اند هرگز! آنها بسی روشن تر و دقیق تر از ما بوده اند و اینکه اینگونه مسائل برای مردن قرن بیستم روشن تر است، از اینجاست که انسان قرن بیستم از میراث بیست و هفت قرن اندیشه و سنجش آنان برخوردار است و جاده های آسفالت شدهٔ امروز، روی خط جاده هایی ساخته شده است که آنان با پای خود کوبیده اند. آنها می گفتند *vitam impendere vero* یعنی زندگانی را باید در راه حقیقت، خرج کرد، و زندگانی خود را وقف شناسایی میکردند. ما، مفهوم شناسایی را دقیق تر از آنها تعریف میکنیم و اقسام آنرا توضیح میدهیم ولی زندگانی

دیباچه

برای نوشتن تاریخ فلسفه، میتوان بدوروش کار کرد. یکی اینکه نظریات فیلسوفان گذشته را با کلمات امروزی و اصطلاحات معروف و مشهور، شرح داد و برای توضیح هر یک از آن نظریه‌ها، بعضی از سخنان آنها را نیز نقل کرد؛ دیگر اینکه، سخنان و گفتارهای آنها را بهمان سبک گفتار، و با همان کلمات خود آنها، نقل کرد و پس از آوردن سخنان خود آنها، خلاصه نظریات آنها را نیز شرح داد. فایده روش اول اینست که نظر فیلسوفان گذشته زبان روز یعنی بوسیله مفهومی که امروز در فلسفه بکار می‌روند، بیان میشود و خواننده با آنها آشناست. زیان این روش اینست که فلسفه پیشینیان آب و رنگ باستانی خود را از دست میدهد و بنییه فلسفه‌های جدید میشود و اصل آن آشکار نمیشود.

از فایده‌های روش دوم، یکی اینست که فلسفه پیشینیان با کلمات خود آنها، نه با مفهومی فلسفه جدید، بیان میشود و سخنان آنان و حتی سبک گفتار آنها، رنگ باستانی خود را نگاه میدارد و در نتیجه، اصل فلسفه آنان آشکار میشود؛ و از این راه خوانندگان بعالم اندیشه پیشینیان وارد میشوند و تروتازگی سخنان آنها را احساس میکنند.

از آنجا که مقصد تاریخ فلسفه، فهماندن سخن فیلسوفان گذشته و حال است و شرط اصلی فهمیدن سخن دیگران، در آمدن بحالت‌های زندگانی

تازه‌ای پیدا کرده، اینست که کلمه پولاتیا ترجمه نشده است. نمونه دیگر کلمه اتم است که در لغت، بمعنای «بی بخش» است و در فلسفه لوسیپ و دموکریت، بمعنایی مخصوص و معین بکار رفته است. اصطلاح قدیمی که برای ترجمه این کلمه بکار برده اند، جزء لایتجزی است، ولی از آنجا که اتم، جزء نیست بلکه کل است پس اگر خواسته شود که ترجمه عربی این کلمه در کتابهای فارسی بکار رود، بایستی گفته شود «کل لایتجزی». اما این اصطلاح نیز مانوس نیست و یا باید مانند حافظ، کلمه «جوهر فرد» را برای مفهوم اتم بکار برد و یا اینکه اصلاً آن را ترجمه نکرد.

از نمونه‌های کلمه‌هایی که از ادبیات فارسی گرفته شده، دو کلمه «يك» و «بسیار» است که بجای وحدت و کثرت که «معمول و مصطلح و مشهور و مانوس» است، بکار رفته اند؛ زیرا کلمه *én* در زبان یونانی بمعنای «يك» است و در زمان پارمنیدوهر اکلیت و آمپدکل، که این کلمه را بکار برده اند، هنوز مفهوم وحدت، یعنی «یکی»، شناخته نشده است و همین *pléos* بمعنای تعدد، یعنی «بسیاری» است نه بمعنای کثرت یعنی زیادی که در مقابل قلت، یعنی کمی است و از این رو ترجمه این دو کلمه یونانی به «يك» و «بسیار» که محمود شبستری نیز در گلشن راز بکار برده است، به وحدت و کثرت که معمول است، ترجیح داده شد.

کلمه‌های تازه‌ای که برای ترجمه کلمه‌های یونانی ساخته شده اند در جای خود توضیح داده خواهند شد.

در زبان یونانی و زبان فارسی، مانند همه زبانهای هندواروپائی، بعضی از فعل‌ها بصورت مصدر و یا اسم مصدر، برای بیان بعضی مفاهیم بکار می‌روند

خود را وقف آن نمیکنیم و از همینجاست که آنها از ماصیل تر اند و سخنان آنها مؤثر تر است.

نکته دیگری که یادآوری آن نیز سودمند است، اینست که تاریخ فلسفه برای فهماندن سخنان فیلسوفان است، نه برای قبولاندن نظریات آنها و یا نشان دادن نادرستی سخنان آنان، و ایراد گرفتن به نویسندگان اوپانیسدها و یا پارمنید و آمپدکل که چر اچنان گفته اند و نه چنین، بدان ماند که بمردمان دوره آهن ایراد گرفته شود که چر اتیر و تبر خود را چنان ساخته اند و نه چنین.

در این کتاب، بیش از هر چیز بدقت در ترجمه گفتار فیلسوفان توجه شده است و در جایی که ترجمه دقیق يك کلمه بکلمه های معمول و مشهور ممکن بوده، این کلمه ها بکار رفته اند ولی در جایی که کلمه مشهور و معمول از معنای کلمه اصلی دور بوده است، یا اینکه خود کلمه یونانی بکار رفته است و یا اینکه برای ترجمه آن، کلمه ای از ادبیات فارسی، که تنها آئینه فرهنگ فارسی است، گرفته شده است؛ و در جایی که هیچیک از ایندو راه، صحیح شمرده نشده بادر نظر گرفتن ساختمان کلمه یونانی، معادل فارسی آن ساخته شده است.

از نمونه های کلمه هایی که ترجمه نشده، یکی کلمه پولیتیا است که ترجمه دقیق آن بزبان امروز، آئین کشورداری است. بعضی از اروپائیا، این کلمه را جمهوری، و بعضی دیگر، دولت ترجمه کرده اند ولی از آنجا که هیچیک از این ترجمه ها درست نیست، و هم چنین از آنجا که یونانها با مفهوم کشور بمعنای امروزی آن آشنا نبوده اند و واحد اجتماعی آنها، شهر، یعنی polis بوده است، و هم چنین آئین شهرداری در زبان فارسی کنونی بمعنای

یازده

در پایان کتاب توضیح داده خواهد شد که چرا اصطلاحات عربی از معنای اصلی کلمه‌های یونانی دور شده‌اند و اصطلاحاتی مانند جزء لایتجزی و یامثال و یا وحدت و کثرت و وجود و عدم که از هیچ نظر با مفهومی‌های اتم و ایدیه و «یک» و «بسیار» بودن و نبودن، یکی نیستند، در آثار فیلسوفان شرق که بزبان عربی کتاب نوشته‌اند، بکار رفته‌اند. در اینجا فقط توضیح داده میشود که روش کار در نوشتن این کتاب، چگونه بوده است و همین چند نمونه که آورده شد برای نشان دادن این روش، کافی است.

در تقسیم دورانهای تاریخ فلسفه، از روش معمول نزد اروپائیان، پیروی نشده است و در این کتاب، زمان نوشته شدن و دانتیه‌ها آغاز تاریخ فلسفه شمرده شده، نه زمان نوشته شدن اساطیر یونانی و جهان‌شناسی از یودوار فئوس؛ و همین چنین فلسفه هندوان و سخن زرتشت و اندیشه لائوتسه و آئین بودا، جزء تاریخ فلسفه شمرده شده‌اند، نه چون «فلسفه در مشرق» که بیشتر مورخان اروپائی آنرا چیزی جدا گانه و غریب می‌پندارند.

فلسفه باستانی، در فلسفه افلاطون با وج خود میرسد و بهمین دلیل، کتاب اول تاریخ فلسفه، بفلسفه افلاطون تمام خواهد شد. در کتاب دوم بایستی نشان داده شود که این فلسفه چگونه راه سرازیر پیموده و تا حد «فلسفه» سکلاستیک، در شرق یا در غرب، پائین آمده است. در کتاب سوم بایستی اوج دوباره فلسفه از دکارت تا کانت و انحطاط آن از کانت تا شوپن هوئر و اوج تازه آن از شوپن هوئر تا برکسن نشان داده شود و هم چنین چگونه فلسفه از برکسن تا امروز توضیح داده شود.

مثلاً بودن، شدن، دیدن، دانستن و مانند اینها. اهل اصطلاح، این کلمه‌ها را به وجود، کوْن، رؤیت، علم و مانند اینها ترجمه می‌کنند ولی از آنجا که در فلسفه باستانی هندیونان، مادت شگفت‌انگیزی در باره این کلمه‌ها بحث شده و از هر يك از آنها چندین مفهوم مشتق شده است، اینست که ترجمه آنها «باصطلاحات مانوس»، خبانتی است باندیشه پیشینان و بهمین دلیل هیچ‌یک از این فعلها، با اصطلاحات مشهور ترجمه نشده، بلکه معادل فارسی آنها بکار رفته است، و اگر می‌خواستیم مثلاً در ترجمه گفتارهای کتاب سوفیست افلاطون که در باره مفهوم «بودن» بحث شده است کلمه وجود را بکار ببریم، فهماندن مقصود افلاطون ناممکن میشد: در این کتاب گفته شده، که از بعضی نظر، «بودن، نیست و نبودن، هست»، مثلاً «بودن، شدن نیست» و یا «بودن چیزی دیگر و نبودن چیزی دیگر است». حال اگر بخواهیم این سخنان را بوسیله اصطلاحات: وجود، لَوْن و عدم، ترجمه کنیم بطوریکه فارسی‌زبانان آنها را بفهمند، از آنجا که کلمه وجود هم بمعنای بودن و هم بمعنای هستی است، و هم چنین کلمه کون، هم بمعنای شدن و هم بمعنای وجود است، و عدم، هم بمعنای نبودن و هم بمعنای نیستی است و از آنجا که همه این مفاهیم باید دیگر متفاوتند، پس، چنانکه گفته شد، فهماندن مقصود افلاطون ناممکن خواهد بود، مگر اینکه برای هر يك از این سخنان، چند صفحه توضیحات بنویسم. از ترجمه دو مفهوم اصلی فلسفه افلاطون، یعنی جهان دیده شدنی و جهان معنوی، بجهان محسوس و جهان معقول که نه از حیث لفظ با کلمات افلاطون یکی است، و نه از حیث معنا، نیز بهمین دلیل خودداری شد.

بنام خداوند جان و خرد

تاریخ فلسفه

مقدمه

۱- تاریخ چیست ؟:

کلمه تاریخ در زبان فارسی بهمان معنای کلمه *histoire* در زبان فرانسه است که خود از *historia* لاتین و این نیز از *istoria* یونانی گرفته شده است. ایستوریا در زبان یونانی بمعنای جستجو، تحقیق، کسب اطلاع و مطالعه بوده است چنانکه هر اکلید (۱) مینویسد فیثاغورت پسر منسارک از همه کس بیشتر به ایستوریا پرداخت یعنی بیش از کسان دیگر در جستجوی اخبار و اطلاعات بود. افلاطون نیز این کلمه را در همین معنا بکار برده است و در فدون (۲) از قول سقراط آورده که «من در جوانی بطور تعجب آوری علاقمند باین نوع دانائی بودم که بنام فوسئوس ایستوریا (۳) خوانده میشود». ارسطو علاوه بر این معنا، معنای دیگری نیز بکلمه ایستوریا داده است و آن عبارتست از مجموعه ای از اطلاعات و اسناد و گزارشها و مدارک مربوط بیک موضوع، چنانکه نام کتابی که درباره موجودات زنده

(۱) Heraclit قطعه ۱۲۹ H. Diels (۲) 96a Phedon

(۳) *phuseos istoria* یعنی اخبار طبیعت یعنی فلسفه طبیعت

دوازده

پیش از آنکه به شرح تاریخ فلسفه دوران اول و دوم، یعنی از آغاز تا نخستین آکادمی، پرداخته شود، باید یادآوری شود که فلسفه، هر چند ساده که نوشته شده باشد، بایک نگاه و بایک بار خواندن، فهمیده نخواهد شد و اگر انسان بخواهد مقصود فیلسوفان گذشته را دریابد، بایستی درباره سخنان آنها اندیشه کند و برای اینکار نیز اقلاد و یاسه بار خواندن گفتار آنان ضروری است و اگر خواننده دوستدار حقیقت و دانائی باشد، دوباره خواندن سخنان پیشروان اندیشه انسانی، نه تنها دشوار نیست بلکه دلپذیر نیز هست.

و تابع علیّت منظم و همچنين عوامل تکرار شونده ، همهٔ اينها اجزاء غير تاريخی تاريخ هستند . در جريان وقایع ، تنها آن پیش آمدهائی که يکّه و ممتاز اند تاريخی هستند . پیش آمد تاريخی با آنکه همیشه با شکست همراه است تنها عامل جاودانی تاريخ است . وقایع فقط واقع میشوند و کالبد قوانین و صورتهای تکرار شونده را تشکیل میدهند ولی پیش آمد تاريخی در خلاف جهت زمان و با حذف زمان ، بجاویدی میرسد (۱)»

از اينها که گفته شد بر می آید که تاريخ بمعنای کنونی اين کلمه همانا تاريخ عمومی است و تاريخ جزئی و خصوصی که منحصرأ وقایع مربوط به سرزمین محدودی را شرح دهد و یا اینکه مثلاً در باره ماهیها و یا پستانداران و یا درختها و گیاهان يك منطقهٔ محدود سخن بگوید ، تاريخ نیست بلکه گزارش و یا بررسی است زیر احتی کوچکترین تغییر نیز منحصرأ تغییر محلی و محدود نیست و همه پیش آمدها ، هر چند جزئی که باشند ، بیکدیگر مربوط اند و خشکسالی جلگه های شمال مغولستان با ساختن دیوار چین و این نیز با حرکت هونها بمغرب و این نیز با خرابی اروپای شرقی بدست آتیا رابطه دارد و از اینرو تاريخ بمعنای وسیع این کلمه ، همانا شرح صورت مخصوصی از «شدن» است .

«شدن»، گاهی فقط تغییر وزمانی تحول است . تغییر ، کیفیتی فیزیکی و مکانیکی یعنی آزمایش پذیر ، اندازه گرفتنی و حساب شدنی و قابل پیش بینی است ولی تحول از قوانین فیزیک و مکانیک بیرون است . تحول گاهی تکامل (۲) و زمانی تبدل (۳) است . تحول وقتی تبدل است که صورتهای

نوشته است، تاریخ موجودات زنده است (۱). در زبان فرانسه و فارسی نیز کلمه تاریخ در هر دو معنای بالا بکار میرود چنانکه گفته میشود تاریخ ایران و یا تاریخ طبیعی با این تفاوت که در زبان یونانی بجای تاریخ طبیعی گفته میشود: تاریخ طبیعت.

در دوران جدید بخصوص پس از توجه بعلمی که بنام نقد تاریخ خوانده میشود، مفهوم تاریخ وسعت یافت و علاوه بر دو معنای بالا یعنی کسب اطلاع در باره وقایع و یا جمع کردن گزارشهای مربوط بیک رشته، معنای تحقیق کلی نیز بخود گرفت و روشن شد که تاریخ خصوصی که فقط دفتر ثبت وقایع محلی و یا گزارش مربوط بچگونگیهای یک موضوع جزئی است، نمیتواند جنبه علم داشته باشد و تاریخ فقط وقتی علم است که تاریخ عمومی باشد یعنی علاوه بر گزارش اخبار و یا شرح چگونگیها، درباره بستگی و وابستگی آنها نیز تحقیق کند. ابو ریحان بیرونی (۲)، ابن خلدون (۳)، بور کهارت (۴)، نیچه (۵)، کروچه (۶)، شنگلر (۷)، و توین بی (۸) از کسانی هستند که هر گونه تاریخ را تاریخ عمومی گرفته جنبه علم تحقیقی بآن داده اند.

یاسپرس، فیلسوف همزمان ما، مینویسد: «عوامل وابسته بمحیط

(۱) *istoria peri zoôn* (۲) در کتاب آثار الباقیه

(۳) در مقدمه تاریخ (۴) *J. Burckhardt* در مطالعات تاریخ عمومی

(۵) *F. Nietzsche* در بیشتر نوشته ها بخصوص در کتاب: در باره سود

و زیان تاریخ (۶) *B. Croce* در: «تاریخ چون اندیشه و چون

کردار» (۷) *O. Spengler* در کتاب: «زوال مغرب زمین»

(۸) *A. Toynbée* در کتاب: «یک بررسی تاریخ». درباره همه این

اشخاص در جای خود سخن گفته خواهد شد.

۲- فلسفه چیست ؟

کلمه فیلسوفیا (۱) در زبان یونانی بمعنای دوستداری دانائی است و افلاطون، سقراط را فیلسوفس (۲) یعنی دوستدار دانائی معرفی میکند ولی در نوشته‌های افلاطون این کلمه هنوز صورت مفهوم بخود نگرفته است و افلاطون بجای مفهوم فلسفه بمعنای کنونی آن، کلمه «دیالکتیک» (۳) را بکار میبرد. ارسطو نیز در جائیکه میخواهد مفهومی را که بعدها فلسفه نامیده شده، تعریف کند میگوید «بایستی دانشی یافت شود که درباره اولین اصول و اولین علتها بحث کند» (۴) و در جای دیگر دانش (۵) را بدانش شعری، دانش عملی و دانش نظری تقسیم می‌کنند و دانش نظری که برای او همان فلسفه است عبارت است از ریاضی، فیزیک و تئولوژی: تئولوژی نخستین دانش و فیزیک دانش دومی است و بهمناسبت است که در دورانهای بعد که کلمه فلسفه را بجای دانش بکار برده‌اند تئولوژی را فلسفه اول (۶) و فیزیک را فلسفه دوم نامیده‌اند.

در دوران جدید بخصوص از یسین (۷) و دکارت (۸) بعد کلمه فلسفه صورت اصطلاح بخود گرفته است و بیشتر فیلسوفان سعی کرده‌اند تعریفی برای آن پیدا کنند مثلاً دکارت در کتاب «اصول فلسفه» مینویسد «فلسفه مانند درختی است که ریشه‌های آن متافیزیک و تنه آن فیزیک است و ایندرخت دارای سه شاخه است که عبارتند از: مکانیک، طب و اخلاق».

philosophos (۲)	philosophia (۱)
II ۹۸۲ b۹ کتاب متافیزیک (۴)	dialektikê (۳)
	epistêmê (۵) - تفاوت دانش با علم پس از این روشن خواهد شد
R. Descartes (۸) F. Bacon (۷)	prima philosophia (۶)

بعدی نه میان خود و نه با صورتهای قبلی نسبت و رابطه کیفی نداشته باشند. تحول وقتی تکامل است که صورتهای حاصل نسبت به صورتهای گذشته، کاملتر یعنی دارای امکانات بیشتر باشند و مختصات صورتهای حاصل، میان خود رابطه کیفی داشته باشند.

از میان همه صورتهای « شدن »، تکامل بتاریخ نزدیکتر است و چون از میان همه صورتهای هستی، زندگانی با تحول نزدیکتر است پس میتوان در تعریف تاریخ گفت: تاریخ یعنی شرح نمود تکامل یا بنده زندگانی، یعنی شرح تکامل زندگانی انسان. با این تعریف، وقایع نگاری و یا گردآوری اسناد و مدارک و گزارشهای مربوط به یک حوزه محدود و مخصوص و همچنین شرح مشخصات حیوانات و یا گیاهان، چنانکه تا اواخر قرن نوزدهم مرسوم بوده است، تاریخ تلقی نمیشود و این کلمه فقط بعلمی اطلاق میشود که درباره مسائل مربوط بتکامل زندگانی انسان بحث کند و مقصود از این بحث و سنجش همانا نشان دادن جگونگی تکامل زندگانی انسان است:

تاریخ زندگانی انسان دارای مراحل متعدد است و صورتهای این زندگانی در همه این مراحل یکسان نیست و تفاوت این صور زندگانی با توجه انسان به کردارها و اندیشه های خاص یک مرحله بستگی دارد و از اینجاست که تاریخ زندگانی انسان همانا تاریخ اندیشه او یعنی شرح تحول زندگانی معنوی اوست و این زندگانی معنوی همانست که بصورت عرفان و فلسفه و دین و سیاست و غیره نمایان میشود.

شخصاً به فلسفیدن پیردازد... فلسفه هنری نیست که نان انسان را تامین کند و بهمین دلیل از قید مدوراه و رسم روزانه آزاد است و پابند قاعده عرضه و تقاضا نیست. در نظر هگل خاستگاه فلسفه همانا فعالیت «جان جهان» (۱) است و مقصد فلسفه اندیشه به حقیقت است نه شناختن حقیقت و تلاش فیلسوفان در راههای متفاوت و حتی مختلف اندیشه، نشانه تفنن و یا کمراهی آنان نیست بلکه دلیل بر اینست که جان اندیشمند حرکات پیوسته و پابندهای دارد که همه آنها خردمندانه است. نی چه خاستگاه فلسفه را خلق و نوسازی و مقصد فلسفه را خلق ارزشها میداند و در این موضوع در کتاب «آنسوی نیک و بد» مینویسد «اصرار دارم که کارورزان علم و فلسفه، با فیلسوف یکی گرفته نشوند. فیلسوف نیز ممکن است در آغاز کار، از کارورزان فلسفه یعنی نقاد یا شکاک یا جزمی یا مورخ فلسفه و حتی شاعر، معلم اخلاق و بنیا و آزاده (۲) باشد ولی حتما در هیچیک از این مدارج متوقف نمانده و قدم آخری را نیز برداشته است و این قدم آخری عبارت از خلق ارزشهاست. کارگران و کارورزان فلسفه از نوع کانت و هگل، مجموعه ارزشهایی را که فیلسوفان گذشته خلق کرده اند، مشخص و معین کرده آنها را در قالبهای منطقی و اخلاقی و هنری ریخته اند اما فیلسوف به معنای اصلی این کلمه، قانونگذار و فرمانده است و فیلسوف است که بکجا؟ و برای چه؟ انسان را معین و شخص میکند آکت (۳) شناختن، درزندگانی فیلسوف همانا خلق و نوسازی است و نوسازی او همانا خلق قانونهای تازه است.

(۱) Weltgeist ضمن فلسفه هگل توضیح داده خواهد شد.

(۲) freier Geist ضمن فلسفه بی چه توضیح داده خواهد شد

(۳) تعریف acte پس از این آورده خواهد شد.

دکارت نیز متافیزیک را فلسفه اول مینامند و یکی از کتابهای خود را «تفکرات متافیزیکی دربارهٔ فلسفهٔ اول» نامیده و در توضیح مفهوم فلسفهٔ اول نوشته است «فلسفه‌ای که در آن، وجود خدا و فرق واقعی که میان روان و تن انسان است نشان داده شده اند».

کانت کمی دقیق‌تر از دکارت است و میان مفهوم دانشگاهی فلسفه و مفهوم جهانی آن، فرق قائل است و مفهوم جهانی فلسفه را «علم به رابطهٔ هر گونه شناسائی با مقاصد ذاتی خرد انسان» میداند.

هگل میخواهد از کانت دقیق‌تر شود و میگوید «فلسفه، بررسی موضوعات

است و این بررسی، با اندیشیدن همراه است»

نه تنها تعریف فلسفه بلکه توضیح خاستگاه و مقصد فلسفه نیز، هنوز مورد بحث است. افلاطون، عشق را خاستگاه فلسفه میداند؛ ارسطو میگوید «اعجاب (۱) است که اولین اندیشندگان و همچنین مردم امروز را به بحثهای فلسفی کشانده است (۲)» و بعقیده او اعجاب مقدمهٔ اینست که انسان بنادانی خودپی‌بردزیرا «برای رهایی از نادانی است که نخستین فیلسوفان به فلسفه پرداخته اند (۳)».

مقصد فلسفه در نظر افلاطون، شناسائی ذات هستی است بطوریکه بتوان آنرا بخود و دیگران فهماند. ارسطو نیز همین توضیح را میپذیرد، با این تفاوت که بجای شناسائی ذات، شناسائی اولین علتها را مقصد فلسفه میشمرد.

کانت میگوید: «کار فلسفه، تعلیم افکار نیست بلکه تعلیم فکر کردن است. دانشجوی فلسفه نباید در جستجوی از بر کردن و دریاد نگاهداشتن افکار دیگران باشد بلکه باید با اصول و مقدمات اندیشیدن آشنائی یابد و خود

همه فهم‌های یکی است ولی اطمینان فلسفی، یقینی است که رسیدن بآن به کل ذات انسان وابسته است. شناسائی علمی با موضوعات خصوصی سروکار دارد و دانستن این موضوعات برای همه کس لازم نیست ولی در فلسفه سخن بر سر کل هستی است که هر انسان، چون انسان، با آن سروکار دارد و سخن بر سر حقیقت است، که در جائیکه نمایان میشود، عمیق تر از هر گونه شناسائی علمی تأثیر میکند. درست است که فلسفه، به علم نیز وابسته است ولی این وابستگی چنین است که علوم شرط فلسفه هستند ولی ارزش و معنا و اهمیت فلسفه از جای دیگر است و هر وقت که انسان بیدار میشود، فلسفه، بیشتر از هر گونه علم، بر او نمایان میگردد.

توضیحات یاسپرس از این نظر در اینجا آورده شد که تفاوت فلسفه و علم یادآوری شود زیرا تا زمانی که فلسفه با علم در یک ردیف گذاشته شود و از یک نوع شمرده شود توضیح ماهیت فلسفه ناممکن خواهد بود. یاسپرس میگوید «اطمینان علمی برای همه فهم‌های یکی است ولی اطمینان فلسفی یقینی است که رسیدن بآن به کل ذات انسان وابسته است» و از اینرو میتوان مقدمتاً گفت که تفاوت علم و فلسفه فقط از نظر تفاوت بستگی آنهاست با ذات انسان چنانکه اگر بدسی که گفته شود که مثلاً نقره در جوهر شوره حل میشود و محصول این انحلال، نیترات نقره و بخار آب و اکسیدهای ازت است، بحکم تجربه تصدیق میکنند و بآن یقین دارد و این اطمینان و یقین «برای همه فهم‌های یکی است» ولی پس از فرا گرفتن این معلومات هیچکس نه تعجب میکند که چرا چنین است و نه خوشحال میشود که چنین است ولی اگر باو گفته شود که مثلاً اندیشیدن همان هستی داشتن است و «من میاندیشم پس من هستم»، اگر معنای این سخن را بفهمد، از این فهمیدن

چنانکه در این چند تعریف، که برای نمونه آورده شد، پیداست هیچیک از اینگونه تعریفات برای شناساندن ماهیت فلسفه و توضیح خاستگاه و مقصد آن کافی نیست و با آنکه همه آنها درست هستند ولی هیچکدام جامع نیستند. یاسپرس در کتاب «مقدمات فلسفه» مینویسد جواب این سؤال که فلسفه چیست؟ هنوز هم مورد بحث است. بعضی توقع دارند که فلسفه «در باره همه مسائل و مشکلات، توضیحات عالی یعنی برتر از معمولی بدهد و بعضی دیگر آنرا اندیشه خالی از موضوع تلقی میکنند و نسبت بآن بی اعتنا هستند؛ بعضی آنرا کار بسیار با اهمیت مردمان ممتاز می‌شمرند و بعضی دیگر آنرا تفکرات بی‌فایده خیالبافان مینامند. مؤمنین به علم می‌گویند فلسفه بهیچگونه نتیجه‌ای که، همه کس بپذیرد نمیرسد و با آنکه هزاران سال از تاریخ آن می‌گذرد هنوز هم به نتیجه نرسیده است در صورتیکه علم در رشته‌های متفاوت خود به نتیجه‌هایی رسیده که همه کس آنها را قبول دارد. البته نمیتوان انکار کرد که شناسائی در نظر همه فیلوفان یکسان نیست و شناخته شده‌ای یافت نمیشود که همه آنها آنرا تصدیق کنند. اما چیزی که همه کس آنرا بقوة دلیل مجبور کننده تصدیق کند، علم است و دیگر فلسفه نیست بلکه جزء حوزه مخصوصی از معلومات است ... (نکته دیگر اینکه) فلسفه پیشرفتی ندارد زیرا با آنکه ما، در علم، از بقراط جلو تر رفته‌ایم ولی نمیتوان گفت که در فلسفه از افلاطون جلو افتاده‌ایم زیرا ما فقط از حیث مصالح و معلومات علمی از او جلو تریم ولی در فلسفیدن هنوز باو نرسیده‌ایم.. (برای توضیح همه این اشکالات میتوان گفت) که نوع یقین که در فلسفه حاصل میشود با یقین علمی متفاوتست. اطمینان علمی برای

دیگران این توانائی را ندارند» .

افلاطون برای تربیت فیلسوف مراتبی پذیرفته است و دنبال مطالب بالاچنین مینویسد «از میان جوانانی که بسن ۲۰ رسیده‌اند دسته‌ای را انتخاب میکنیم و نظام علوم را بآنها تعلیم میدهیم، علومى که پیش از این بطور درهم و برهم آموخته بودند، تا اینکه بجائی برسند، که يك نظر، نسبت میان علوم و ذات «بودن» را دریابند ... ووقتی بجائی رسیدند که در علوم سرآمد شدند و بافئونی که قوانین مقرر کرده آشنا شدند و بسن سی سالگی رسیدند از میان آنها عده‌ای را انتخاب میکنیم و با احترام و امتیازات زیاد آنها را بروش دیالکتیک امتحان میکنیم تا ببینیم از میان آنها کداميك مى‌توانند بدون كمك چشم و حواس دیگر، بقوه حقیقت، تاخودِ «بودن» بالا بروند (۱)».

بنابر اینها مقصد فلسفه در نظر افلاطون شناسائی ذات چیزها یعنی بالارقتن تاخودِ «بودن» است و خاستگاه آن استعدادی است که افلاطون «توانائی باهم‌نگری» نامیده است. ماهیت فلسفه نیز در نظر او همانا شناسائی است که به فرضیه‌ها وابسته نباشد. «دیالکتیک (— فلسفه) اوج دانش و تاج دانش است و دانش دیگری که بتوان آنرا برتر از دیالکتیک جای داد یافت نمیشود» .

اکنون باید دید آیا ممکن است تعریفی پیدا کرد که خاستگاه، ماهیت و مقصد فلسفه را جامع باشد؟ خاستگاه از نوع ایده‌امکان تأثیر و آغاز تأثیر است؛ ماهیت از نوع ایده ذات است، مقصد از يك نظر وابسته به ایده صورت است و از این نظر همان غایت و حتی علت غائی است و از نظر دیگر

خوشحال است و تعجب میکند که چرا چنین است و ساعتها بلکه روزها و ماهها درباره آن فکر میکند و بادیگران در این موضوع صحبت میکند و اصرار دارد که دیگران را در این یقین شریک کند. و از اینرو، برای رسیدن به تعریف فلسفه، باید بیراهه‌ای را که ارسطو پیش پای فیلسوفان گزارد است، ترك کرد و فلسفه را «دانش نظری (۱)» نپنداشت بلکه باید با فلاطون برگشت و از او همت خواست :

افلاطون در توضیح دیالک‌تیک که چنانکه گفته شد همانست که امروزه فلسفه نامیده میشود گفته است: «علوم بر پایه فرضیه‌ها گذارده شده‌اند و شناسائی آنها از «بودن» مانند خوابی است که نمیتوان در بیداری دید» یعنی علم بی اینکه بداند که مثلاً نیرو یا سرعت و یا نقطه چیست فرض میکند که آنها را میشناسد و با این فرض توضیح میدهد که مثلاً نیرو فلان رابطه ریاضی را با سرعت دارد و یا مثلاً نقطه تقاطع دو خط، انتهای زاویه‌ایست که میان این دو خط تشکیل میشود. «درست است که همه کس نتیجه‌های علم را تصدیق میکنند ولی از اینرا هیچگاه شناسائی حاصل نمیشود. روش دیالک‌تیک تنه‌اروشی است که با کنار گذاردن فرضیه‌ها تا اصول (۲) بالامرود و تنها روشی است که درباره آن میتوان گفت که روان را اوج مبدهد. دیالک‌تیک همه علوم و فنون را بسکار خود میگیرد». مرد دیالک‌تیدی، یعنی فیلسوف، کسی است که به شناسائی ذات هر چیز رسیده است و کس به باین پایه نرسیده، مفهوم مبهمی از چیزها دارد و نمیتواند آنرا بخود و ب دیگران بفهماند... مرد دیالک‌تیکی (فیلسوف)، توانائی «ماه‌نگری (۳)» (یعنی نظر کلی یعنی نگریسین به کل) را دارا است و

را تعریف کنیم، تعریف جامع و مانع فلسفیدن و فلسفه را بدست داده ایم: تعریف
ابژکتیو (۱) توجه ممکن نیست ولی بطور سوژرکتیو (۲) میتوان گفت،
توجه یعنی تمرکززدگی (= حیات معنوی) بسوی محدود و مشخص.
مفهوم شناسائی، آکت (۳) شناسائی و هم نتیجه این آکت را شامل است.
آکت شناسائی، همانا سنجش روابط چیزها و جستجوی اصول (۴) این
روابط است و نتیجه این آکت، تشخیص یعنی قضاوت سنجیده و اصولی
است.

بنا بر این میتوان گفت فلسفیدن حالتی از زندگی است که رنگ
ممتاز آن تمرکززدگی بسوی سنجش روابط چیزها و جستجوی اصول
این روابط است و فلسفه صورت واقعیت یافته این سنجش و جستجو است.

۳- تاریخ فلسفه :

چنانکه از تعریف دو مفهوم تاریخ و فلسفه بر میآید مراد از تاریخ فلسفه،
فقط شرح زندگی فیلسوفان و نقل قول آنان نیست بلکه مقصود از آن،
علمی است که تحولات تاریخی فلسفه را روشن میکند باین معنی که چون

(۱) **objective** یعنی تعریفی که مشخصات ذاتی چیزها را بیان میکند
و کم یا بیش جنبه عمومی دارد. (۲) **subjective** یعنی تعریفی که حالت
های زندگی انسان و یا نظر انسان را درباره چگونگی چیزها بیان میکند.
تعریف سوژرکتیو نیز میتواند جنبه عمومی داشته باشد.

(۳) **Acte** « آکت، بهیچوجه عمل نیست که به هستی وارد شود بلکه ذات
هستی است » L. Lavelle در کتاب **Del'acte** صفحه ۶۵ چاپ اوپیه پاریس
(۴) **principe** مناسفانه در زبان فارسی نیز کلمه اصل هم بمعنای بنیاد علی
و هم بمعنای بنیاد حکمی بکار میرود. در اینجا مراد معنای دوم است. بهتر است
کم کم بجای اصل بمعنای علت، کلمه خاستگاه بکار برده شود.

وابسته به ایده ایمان و دین است و از این نظر همان مقصود است.

جمع این سه ایده فقط در زیر یک کل (۱) ممکن است ولی در انتخاب این کل باید دقت کرد که حد فلسفه معین شود و تعریفی که بدست می آید علاوه بر اینکه جامع است مانع نیز باشد یعنی باعث اشتباه فلسفه با مفاهیم دیگر نگردد زیرا اگر ایده «بودن» یا هستی را چون کل همه ایده هائی که فلسفه یا آنها وابسته است انتخاب کنیم و مثلاً بگوئیم فلسفه صورتی از «بودن» یا هستی است چنانکه باید فلسفه را شناسانده ایم زیرا کل «بودن» شامل مفهومی کلی اندیشیدن، شناختن، خواستن، بایستن، و مانند اینها نیز هست و با این تعریف حد فلسفه مشخص نمیشود. اما اگر بگوئیم فلسفیدن حالتی از زندگی است کدرنگ ممتاز آن توجه به شناسائی است و فلسفه نتیجه و محصول حالت فلسفیدن است، حد دقیق فلسفه را معین کرده ایم زیرا در این گفتار، فلسفیدن و فلسفه باعتبار کل زندگی شناسانده شده اند و از آنجا که این کل، از یک نظر محدود و مشخص تر از بودن «یا هستی» است و انسان با آن آشنا تر است یعنی وابستگی آن با کل ذات انسان بیشتر است و از نظر دیگر خود این کل نیز، با مفهوم حالت محدود شده است پس اشتباه فلسفیدن، با دیگر نمودهای زندگی از قبیل جنبش، خورش، رویش و زایش در کار نیست؛ و از آنجا که مفهوم کلی حالت نیز با مفهوم جزئی توجه به شناسائی محدود شده اشتباه فلسفیدن با دیگر حالت های زندگی از قبیل ترس، امید، یا شوق و ذوق و یا حیرت و اعجاب و مانند اینها نیز در کار نخواهد بود و با این ترتیب اگر بتوانیم مفهوم توجه و شناسائی

(۱) سوناتا pantos بفرانسه tout آلمانی Ganzes با انگلیسی

فکری انسان شده است. تاریخ فلسفه که همان نمود تحولات اندیشه انسان است، پیش آمدی قهری و جبری نیست که، با پیشرفت زمان، بخودی خود تکامل یا بدو در نتیجه، چنانکه هگل پنداشته است، فلسفه دورانهای جدیدتر بخودی خود کاملتر از فلسفه دورانهای قدیم باشد زیرا چه بسا فیلسوفان قرن نوزدهم و بیستم که در مراحل اولیه تکامل اندیشه انسان زندگانی کرده اند در صورتیکه افلاطون در پیش از دو هزار سال پیش، اندیشه‌هایی داشته که که هنوز هم برای پی بردن به عمق آنها علاوه برداشتن استعداد فلسفی بایستی چندین سال مطالعه و تحصیل کرد.

فلسفه، چنانکه گفته شد ساخته توجه بشناسائی است و چگونگی آن از نظر تکامل بسته بمیزان این توجه است و از اینرو در هر زمان و در هر دوران و در هر محل ممکن است فلسفه در حال تکامل و یا انحطاط باشد یعنی تکامل فلسفه پیش آمدی طبیعی و یا اجتماعی یعنی فیزیکی و مکانیکی نیست بلکه تاریخی و متافیزیکی است و باین دلیل شاید بتوان سخن محمود شبستری را که میگوید:

«بود فکر نکور اشرط تجرید پس آنکه لمعه‌ای از برق تاید»

زمینه حل مشکل تکامل فلسفه شمرد.

۴- مراحل تحول تاریخ فلسفه:

با آنکه زندگانی انسان در چندین هزار سال پیش در روی کره زمین نمایان شده است ولی فقط از سه هزار سال پیش است که انسان بفلسفیدن یعنی سنجش روابط چیزها و جستجوی اصول این روابط توجه کرده است. از اسناد و مدارک موجود بر میآید که نخستین مردمی که بفلسفیدن پرداخته اند مردم هند بوده اند و قدیمترین اثر فلسفی نوع انسان، جزء

«عوامل تکرار شونده» چنانکه از گفته یاسپرس آورده شد «اجزاء غیر تاریخی تاریخ هستند» پس فلسفه‌هایی که حاوی سخنان فیلسوفان گذشته و تکرار فلسفه آنهاست جزء تاریخ فلسفه شمرده نمی‌شوند و تنها آنگاه که سخنان یک فیلسوف با مقایسه سخنان فیلسوفان پیش از او صورت تحول داشته باشد، ظهور این فیلسوف پیش آمد تاریخی و اثر او جزء تاریخ فلسفه شمرده خواهد شد.

هگل میگوید «تاریخ فلسفه تاریخ کشف اندیشه‌هایی است که موضوع آنها کل مطلق است (۱)» «تاریخ فلسفه نشان میدهد که فلسفه‌های ظاهراً متفاوت مراتب متفاوت تحول فلسفه یگانه هستند و همچنین، اصول مخصوصی که مبنای هر یک از این فلسفه‌های ظاهراً متفاوتند، شاخه‌های یک کل اند».

کونوفیشر می‌نویسد «انسانیت مسئله‌ایست که در تاریخ نمایان میشود و هر روز کاملتر نمایان میشود و این مشکل، در فلسفه، هر روز واضح تر نشان داده میشود و عمیق تر فهمیده میشود. این چگونگی، همانا موضوع تاریخ فلسفه است و خود این موضوع نیز دارای اهمیت تاریخی زیادی است (۲)».

در تاریخ فلسفه بایستی نشان داده شود که هر اهل تکامل اندیشه انسانی چگونه بوده است و اینکه انسان امروزه نمیتواند با اساطیر و همر و از بود و مانند اینها ایمان پیدا کند نتیجه کوشش های فیلسوفانی است که درباره طبیعت و جهان وزندگانی ژرف اندیشی کرده اند و آثار آنان جزء سرمایه

(۱) آنسیکلویدی علوم فلسفی چاپ پنجم PHB صفحه ۴۵-۴۶

(۲) Kuno Fischer: تاریخ فلسفه جلد اول چاپ پنجم صفحه ۱۵

و غرب است، خود دارای پنج دوره است :

دوره اول از ارسطو تا پلوتن؛ دوره دوم از پلوتن تا اواخر قرن پنجم میلادی؛ دوره سوم که دوره فترت تاریخ فلسفه است از اواخر قرن پنجم میلادی شروع شده تا اوایل قرن نهم ادامه یافته است؛ دوره چهارم که بدوره اهل مدرسه یا سکالاستیک (۱) معروف است از اواخر قرن نهم شروع شده تا اواخر قرن پانزدهم ادامه یافته است؛ دوره پنجم، دوره احیاء فلسفه عرفانی و فلسفه علمی است که از قرن ۱۶ تا زمان ظهور دکارت ادامه داشته است.

دوران چهارم که از زمان ظهور دکارت یعنی اوایل قرن هفدهم میلادی شروع شده و هنوز پایان نیافته است، نیز دارای سه دوره است: دوره اول از دکارت تا کانت؛ دوره دوم از کانت تا نیچه؛ دوره سوم از نیچه تا فیلسوف ناشناس آینده.

یادآوری میشود که معمولاً فلسفه را فلسفه باستانی و فلسفه جدید نیز تقسیم میکنند و با آنکه فلسفه جدید مفهوم نادقیقی است ولی اگر رعایت این تقسیم خواسته شود میتوان مراحل تحول تاریخ فلسفه را دارای سه دوران بزرگ شمرد: دوران بزرگ اول از آغاز تا سقراط؛ دوران بزرگ دوم از سقراط تا دکارت؛ دوران بزرگ سوم از دکارت تا فیلسوف ناشناس آینده. تقسیمات دیگر تاریخ فلسفه، مثلاً به تاریخ فلسفه شرق و غرب یا تاریخ فلسفه عیسوی یا اسلامی و مانند اینها، دقیق نیست.

ود (۱) ها یعنی سرودهای مذهبی - فلسفی هندیها ضبط شده است. پس از هندیها مردم چین و پس از آنها یونانیان بفسفیدن توجه کرده اند. مردم دو کشور بزرگ باستانی ایران و مصر، بیشتر باخلاق و علم توجه داشته اند تا بفلسفه و بهمین علت فلسفه ای از آنان باقی نمانده است. ایرانیها در اخلاق و مصریها در علوم بخصوص ریاضیات آثار قابل ملاحظه ای بوجود آورده اند. مردمان دیگر کشورهای آن زمان مانند کلد و بابل و فلسطین نیز به علوم، بخصوص ریاضیات و نجوم، و همچنین تدوین قوانین توجه بیشتر داشته اند تا بفلسفه.

برای نشان دادن تحولات فلسفه یعنی تدوین تاریخ فلسفه، نخست باید دورانهای زندگانی جامعه انسان را از این نظر تقسیم کرد و چگونگی فلسفه هر دوران را با آوردن خلاصه آثار فیلسوفان سازنده آن دوران شرح داد. بهترین روش تقسیم این دورانها اینست که ظهور فلسوفی را که در جریان تحول تاریخ فلسفه، تبدیل بوجود آورده است شروع دوران تازه گرفت و با این ترتیب دیده میشود که تاریخ فلسفه دارای چهار دوران متمایز است: دوران اول که تقریباً از ۱۵۰۰ پیش از میلاد مسیح شروع شده تا زمان ظهور سقراط ادامه یافته است: تدوین اوپانیشدهای کهن در هند، ظهور زرتشت در ایران، لائوتسه در چین، و بودا در هند در اواسط این دوران بوده است.

دوران دوم که دوران کلاسیک فلسفه است تقریباً از زمان ظهور سقراط شروع شده است و اوج آن در فلسفه افلاطون است.

دوران سوم که دوره «بهم بر نهادن» (۲) اندیشه های فیلسوفان شرق

او پانیشد ها (۱) یا گفتگوهای انجمن پنهان، بگودژیتا (۲) یا سرود الهی، بر همه سوتر (۳) یا سوره برهما. تعبیرات عرفانی شنکر (۴) رانیز، با آنکه ساخته دورانهای بعداست، جزء ودانته‌ها می‌شمرند. زمان تدوین قدیمی‌ترین ودانته‌ها را در حدود ۸۰۰ پیش از میلاد تخمین زده‌اند.

از میان همه بخشهای ودانته، اوپانیشدها بفرسفه نزدیکتراند. این آثار را از نظر کهنگی آنها بدو دسته تقسیم کرده‌اند: اوپانیشدهای کهن و اوپانیشدهای میانه. تاریخ تدوین اوپانیشدهای کهن را تا ۸۰۰ پیش از میلاد تخمین زده‌اند. بعضی از اوپانیشدهای میانه در حدود قرن ششم پیش از میلاد و بعضی دیگر در قرن دوم یا سوم پیش از میلاد نوشته شده‌اند.



گفتار اول

درباره اوپانیشدهای کهن

کلمه اوپانیشد بمعنای نشستن دور هم در جای پنهان و خصوصی است و بهمین دلیل میتوان آنرا گفتگوهای انجمن پنهان ترجمه کرد. همه اوپانیشدها به‌نثر نوشته شده‌است ولی گاهی بعضی اشعار نیز در آنها دیده میشود. نویسندگان این قدیمی‌ترین اثر فلسفی انسان در جستجوی شناسائی چیزی بوده‌اند که همه جهان از آن پدید آمده است. از میان تعبیرات

يك - دوران اول

گفته شد که قدیمترین اثر فلسفی جزء ودهاضبط شده است. کلمه ود در زبان سانسکریت بمعنای دانستن است. ودها مجموعه ای از دانسته ها هستند که نویسندگان آنها از برهمنان هند بوده اند. این مجموعه شامل چهار بخش مستقل و متمایز است که بنامهای : ریک ود (۱) یا سرود خدایان؛ سمه ود (۲) یا ترانه های مراسم قربانی؛ یجورود (۳) یا آیینی که در مراسم قربانی خوانده میشده؛ اسرود (۴) یا اشعار باطل سحر.

مجموعه ودها تقریباً از ۱۵۰۰ سال پیش از میلاد مسیح تدوین شده است و در حدود هزار پیش از میلاد بعد قسمتهای دیگری بآن اضافه شده است. این ملحقات که بنام برهمنه یعنی دفتر آئین خوانده میشود دارای شش بخش است که بهشش درس (۵) معروف اند و مهمترین آنها، و دانته (۶) یا آخر ودها و سنکیه (۷) یا سنجش و بو که (۸) یا تمرین نامیده شده اند.

فلسفی ترین درسهای دفتر آئین، همان و دانته یعنی قسمتهای الحاقی باخرودهاست که خود شامل چند بخش است که مهمترین آنها عبارتند از

Yajurveda (۳)	Samaveda (۲)	Rigveda (۱)
	darshana (۵)	Atharvaveda (۴)
Yoga (۸)	Sankhya (۷)	Vedânta (۶)

این «خود» من است، درون دل، کوچکتر از دانه برنج، یا جو، یا خردل، یا ارزن؛ این «خود» من است، درون دل، بزرگتر از زمین، بزرگتر از مکان، بزرگتر از همه جهانها؛ این «خود» من است، درون دل، این برهمن است. کسیکه از چنین یقینی برخوردار است، دیگر شك باوراه نخواهد یافت. (۱)

از بریهد آرلی یکه اوپانیشد (۲) :

«خود» در همه نفوذ کرده است.

تنفس کنان، نفس نامیده میشود؛ در حال سخن گوئی، سخن؛ در حال دیدن، چشم؛ در حال شنیدن، گوش؛ در حال اندیشیدن، فهم. اینها همه نامهایی هستند برای فعالیت «خود».

کسیکه از این میان یکی از این فعالیتها را محترم بدارد، این یکی یا آن یکی را، حنین کسی، «خود» را نفهمیده است فقط چون «خود» بایستی آنرا محترم داشت زیرا در «خود» است که همه آن فعالیتها به یکی میرسد

کسیکه «خود» را چون چیزی عزیز، محترم بدارد، چیزی را دوست دارد که فنا ناپذیر است» (۳)

از همین اوپانیشد I/۶ :

«این جهان از سه قسم چیز درست شده است : نام، شکل و کردار. (۴)

(۱) ترجمه از ترجمه K. Geldner

(۲) Brhad – Arniyaka Up. (۳) ترجمه از ترجمه

G. Misch : «راه فلسفه» چاپ Dalp ۱۹۵۰ صفحه ۲۳۸

(۴) Karma , rupa , nâma

مختلفی که درباره این مجهول کرده اند ، تعبیر آن به برهمن (۱) یعنی «قدرت مقدس» و اتمن (۲) یعنی «خود حقیقی» رواج بیشتر داشته است.

در چاندو گیه اوپانیشد (۳) پس از نام بردن از قدرتهای متعدد مانند نام، سخن، اندیشیدن، تصمیم، اندیشه، دانستگی، حافظه، امید، حقیقت و مانند اینها، توضیح داده میشود که هیچیک از اینها جاوید نیستند بلکه فقط بومن (۴) یعنی بی انتها که همان «خود حقیقی» و «همه» است، جاودانی است. در همین اوپانیشد گفته شده است که «برهمن»، «همه» و در همان حال «خود» است (۵)

اینک ترجمه چند نمونه از اوپانیشدهای کهن:

از چاندو گیه اوپانیشد III/۱۴ :

«برهمن حقیقت است و از اینرو آنرا میستایند. انسان ساخته خواستن است و باهر خواستن کد از این جهان برود با همان خواستن بجهان دیگر میرسد پس «خود» را محترم بدار طبیعت «خود» اندیشه است؛ کالبد آن از نفس و هیکل آن از نور است، مقصد او حقیقت و خود او از انیر است . (۵)

«خود» در همه جا مؤثر است، خواستار همه چیز است... همه جهان را در بر دارد، بدون صدا و بدون اندوه:

Chândogya Up.(۳) Atman(۲) Brahman(۱)
 H.v.Glasenapp (۵) از کتاب bhuman (۴)

: « فلسفه هندوان » چاپ K.T.A. ۱۹۴۹ صفحه ۱۴۹

(۵) اثیر از کلمه، بومایی aîthêr گرته شده و لطیف ترین عناصر است. توضیح بیشتر این کلمه ضمن شرح فلسفه یونانیان پیش از سقراط آورده خواهد شد .

از همین او پانیشد ۱/۴ :

«در آغاز، خود» تنها بود . . . دور و بر خود نگاه کرد و چیز دیگری جز خود ندید. نخستین سخن او این بود: «این من هستم» و از اینجا کلمه من پیدا شد

انسان با دانستن به برهنه «همه» میشود. برهنه با کدام دانستن «همه» میشود؟ در آغاز برهنه تنها بود و فقط خود را می شناخت: من برهنه هستم. بدینسان برهنه، همه شد» (۱)

یکی از معروفترین قسمت‌های او پانیشدهای کهن، تعلیماتی است که او^۱ دلا که آرونی (۲) به پسر خود شوتکتو داده است و در چاندو کیده او پانیشد VI/۱-۲ بعد ضبط شده است. عبارت معروف «این تو هستی» (۳) که شوپن هور در اروپا رواج داده در این گفتار تدرار شده است :

«وقتی شوتکتو ۱۲ ساله بود نزد برهنه بشا گردی رفت و ۱۲ سال تحصیل کرده و ده‌ها را آموخت و با غرور و بتصور اینکه دانشمند کاملی است بخانه پدر بر گشت

پدر با او گفت: پسر عزیزم آیا این علم را آموخته‌ای که بکهک آن بدانی چگونه، نشنیده، شنیدنی، نیاندیشیده، اندیشیدنی و شناخته، شناختنی میشود؟

پسر گفت: این علم کدام است پدر ارجمند؟

پدر گفت: پسر عزیزم، در آغاز این جهان، «بودن» (۴) تاکنون بود،

(۱) از همان کتاب G. Misch. صفحه ۲۴۲ Uddalāka Āruni (۲)

(۳) tat tvam asi (۴) sat

همه نامها از صدا بر میخیزند، همه شکل ها از چشم، همه کردارها از «خود». با آنکه خود سه گانه است ولی یگانه است و با آنکه یکی است سه تا است. «خود»، جاودانی در غلاف واقعیت (۱) پوشیده شده است. نفس جاودانی است. نام و شکل واقعیت هستند و «خود» در این سه پوشیده است» (۲)

از همین او پانیشد II/۴:

«..... باید «خود» را نگاه کرد، به «خود» گوش کرد، به «خود» اندیشید و در توجه به «خود» غرق شد. با نگاه کردن، گوش دادن، اندیشیدن و واقعیت دادن به «خود» است که هر چه هست شناخته میشود.

آنکس که بر همین را در جای دیگر، جز در «خود»، جستجو میکند، بر همین او را ترك کرده است. بر همین، قدرت، جهانها، خدایان، موجودات و کل- «خود» است.

. جائیکه دو گانگی هست، یکی دیگری را حس میکند، یکی دیگری را می بیند، یکی دیگری را میشنود، یکی بدیگری میانمیشد، یکی دیگری را میشناسد ولی کسیکه برای او همه چیز «خود» شده است، کرامتواند حس کند و چگونه آن را حس کند؛ کرامتواند بیند، بشنود، بآید و بداند و آنرا بشناسد؛ چگونه میتواند چیز را که هر چیز را که هست میشناسد، بشناسد؛ چگونه میتواند شناسنده را بشناسد؟» (۳)

(۱) satja (۲) همین کتاب Misch صفحه ۲۳۹

(۳) ترجمه خلاصه شده از ترجمه L. Renou چاپ Payot صفحه ۶۵-۶۴

خواهد یافت: «خودزنده کننده» در آن نفوذ کرده و درخت شاداب است. اما اگر زندگانی، یک شاخهٔ این درخت را ترك كند این شاخه خشك ميشود، اگر شاخهٔ ديگر را ترك كند آن شاخه نيز خشك ميشود، اگر همه درخت را ترك كند، درخت كاملاً خشك ميشود بهمين قياس، عزيز من، بدان كدهر چيز كه «خودزنده کننده» آن را ترك كند، خواهد مرد؛ اما «خودزنده کننده» نميمرد. اين شيرهٔ لطيف در «همه» داخل شده و «همه» راسرشار كرده است. اين واقعيت حقيقي (۱) است، اين «خود» است، اين توهستی (۲)، شوكتكو.

پسر گفت: ای محترم! باز هم بمن تعليم بده.

بدر گفت: يك هسته از آن درخت بزرگ كه آنجاست بياور.

اينك هستد، ای محترم.

آنرا از ميان نصف كن

چنين كردم

چه می بینی ؟

چيز مخصوصی نمی بینم.

پدر گفت: از اين لطافت كه تو نمیتواني ببینی، اين درخت بزرگ

نيرومند بوجود آمده است. اين لطافت «خود» «همه» است. اين واقعيت

حقيقي است، اين «خود» است، اين توهستی، شوكتكو

پسر گفت: ای محترم! باز هم بمن تعليم بده.

پدر گفت: مقداری نمك در اين ظرف آب بريز و بگذار بماند و فردا

صبح نزد من بيا.

بدون دومی. نزد خود اندیشه کرد: من میخواهم «بسیار» باشم و با این اندیشه، تف (۱) را ایجاد کرد. تف نیز بنوبه خود همین اندیشه را داشت و «آب» را ایجاد کرد. «آب» نیز «خوراک» را بوجود آورد. سپس «باشنده» اندیشه کرد: من میخواهم با «خود زنده کننده» (۲) ام در این سه جوهر نفوذ کنم و نام و شکل پدید آورم.

پس از توضیح اینکه آتش، خورشید، ماه، برق... انسان و همه چیزهای دیگر، آمیخته‌ای از این سه جوهر یعنی تف و «آب» و «خوراک»، هستند، و برای نشان دادن اینکه در همه این عوامل و خدایان، «بودن» هست یعنی «یاک» در «بسیار» پنهان است یعنی «وحدت» در «کثرت» تجلی میکند، آرونی برای پسر خود چند تمثیل می‌آورد:

«پسر عزیزم، وقتی انسان می‌میرد، صدا بعضو اندیشیدن بر میگردد، عضو اندیشیدن به نفس بر میگردد، نفس به تف و تف به برترین خدایان بر میگردد، ... عزیز من چنانکه زنبور عسل شیر گل‌های متعدد را جمع میکند و این شیرها را به شیر یگانه که عسل است تبدیل میکند بطوریکه هیچیک از شیرهای اولی نمیداند که من شیر فلان گل هستم، همین‌طور نیز همه موجودات به «بودن» بر میگردند و نمیدانند که ما به «بودن» برگشته‌ایم.. عزیز من اگر کسی با تبر به تنه این درخت بزند، درخت بزند گانی خود ادامه میدهد و شیر آن بخارج جریان خواهد یافت. اگر کسی با تبر بوسط تنه این درخت بزند، درخت بزند گانی خود ادامه میدهد و شیر آن بخارج جریان خواهد یافت. اگر کسی با تبر، تاج درخت را بزند، درخت بزند گانی خود ادامه میدهد و شیر آن بخارج جریان

بود: « بیننده زیدن را نمیتوانی بینی؛ شناسنده شناختن را نمیتوانی بشناسی» زیرا آنچه که عمل دیدن و یا شناختن را انجام میدهد « دیده شدن و شناختن نیست.»

«خود» دارای فعالیتهای متعدداست و نویسندگان این اوپانیشدها سعی دارند بکمک تشبیه و تمثیل این موضوع را روشن کنند: «وقتی چشم بسوی بیرون متوجه است، جان است که در چشم بنظاره آمده و چشم اسباب اوست (۱)» در دوره بعد که اوپانیشدهای میانه تدوین شده‌اند، چنانکه در پایان دوزان اول گفته خواهد شد، همین اصول بطور دقیق تر توضیح داده شده‌اند.

*

* * *

گفتار دوم

در بارهٔ میخنی زرتشت

محل و تاریخ تولد زرتشت، بطور دقیق معلوم نیست. بنظر می‌آید که ظهور او بعد از ۱۳۸۰ و پیش از ۴۹۰ یا ۴۸۰ پیش از میلاد بوده است زیرا از یکطرف در صلحنامه‌ای که میان پادشاه هیتیت (۲) ها و پادشاه میتانی (۳) در سال ۱۳۸۰ پیش از میلاد بسته شده و لوحهٔ آن در سال ۱۹۰۷ میلادی در بوغاز کوی کشف شده است، هنوز نام خدایان هند و ایران، مانند ایندرا (۴)

پسر چنان کرد و بامداد باز آمد.

پدر گفت: نمکی که دیروز در آب ریختی بیاور.

پسر آنرا در آب جستجو کرد و نیافت زیرا در آب حل شده بود.

پدر گفت: کمی از آنرا بچش. چه مزه‌ای دارد؟

شور.

کمی از میان ظرف بردار و بچش. چه مزه‌ای دارد؟

شور.

کمی از ته ظرف بردار و بچش. چه مزه‌ای دارد؟

شور.

بگذار بماند.

پسر چنان کرد.

پدر گفت: آنچه تو نمیتوانی در اینجا ببینی، «بودن» است. این لطافت

در «همه» داخل شده و «همه» را سرشار کرده است. این واقعیت حقیقی است،

این توهستی، شوکتیو (۱) .

چنانکه در این چند نمونه پیداست، در او پانیشدهای کهن که قدیمی

ترین اثر فلسفی انسان است، بروش تشبیه و تمثیل، یکی بودن برهمن و اتمن

یعنی «قدرت مقدس» و «خود» بیان شده است و همچنین از معنوی بودن آنها

سخن رفته است و چگونه نمایان شدن «یاک» در «بسیار» یا تجلی «وحدت»

در «کثرت» شرح داده شده است و اشاره شده که هر تعبیری که از برهمن و

اتمن بشود تعبیر سوثر کتیو، یعنی تعبیری وابسته بتصور انسان خواهد

(۱) ترجمه از ترجمه K. Geldner با رعایت پیشنهادات G. Misch از

همان کتاب «راه فلسفه» صفحه ۴۴۱ تا ۴۳۶

زبان گائا هاوممتاز بودن موضوع آن از دیگر قسمت‌های اوستا ، معلوم میشود که آنها گفته خود زرتشت هستند. در این گفتارها زرتشت سعی دارد خصائل اخلاقی را بانسان تعلیم دهد و بزبانی بسیار ساده، ولی آسمانی، شرح میدهد که در جنگ ازی که میان نیکی و دروغ (۱) در کار است ، نیروهای دروغ در تلاش از میان بردن زندگانی هستند. وظیفه انسان در این جنگ، پشتیبانی از نیک یعنی حفاظت زندگانی است و با حفظ زندگانی، بخودی خود جنگ میان نیک و دروغ با پیروزی نیکی پایان میابد .

اینک نمونه‌ای از سخن زرتشت :

یسنا ۴۵ بند (۲)

من از دو نیروی معنوی سخن خواهم گفت که در آغاز هستی، آن نیک که قدسی تر بود با ندیگری که خراب کار بود چنین گفت: نه اندیشه‌های ما، نه عقاید ما، نه قوای معنوی ما، نه انتخاب ما، نه گفتار ما، نه کردار ما، نه دانستگی‌های ما، نه روان ما بایکدیگری گانگی ندازند.

یسنا ۴۰ بند (۳)

در آغاز، دو معنا (۲) بودند که آنها را توامان میشناسند و یکی نیک و دیگری دروغ (- شر) است، در اندیشه، در گفتار و در کردار. از میان این دو معنا ،

هشیاران، نیکی را انتخاب میکنند ، نه گمراهان.

بند (۴)

آنگاه که این دو معنا بهم برخورد کردند،

میترا (۱)، ورونه (۲) و غیره، باهم آورده شده است و چون با ظهور زرتشت و رواج آئین او، خدایان هند بنام دئو (۳) یا خدایان ییگانه نامیده میشوند و اهورمزد خدای ییگانه است، پس بنظر می آید که در تاریخ ۱۳۸۰ پیش از میلاد، یا زرتشت هنوز ظهور نکرده است و یا اینکه آئین او هنوز در غرب ایران رواج نداشته است از طرف دیگر، در تقویمی که بخط یونانی نوشته شده و نسخه ای از آن در کاپادوس (۴) آسیای صغیر کشف شده است، نام ماههای زرتشتی، اردی بهشت، خرداد... تا اسفند، ثبت شده است. پس در زمان نوشته شدن این نسخه تقویم یعنی تخمیناً در ۴۹۰ یا ۴۸۰ پیش از میلاد، آئین زرتشت در مغرب ایران رواج داشته است یعنی زمان ظهور زرتشت پیش از این تاریخ است از روی قرائن تاریخی نظیر ایندوقرینه که برای نمونه آورده شد، ایران شناسان، زمان زرتشت را در فاصله هزار تا ۶۰۰ پیش از میلاد تخمین زده اند و در همه صورت اثر او که بنام گاتا (۵) ها، یعنی سرودها، معروف است، جزء آثار دوران اول تاریخ فلسفه است.

با مقایسه با اوپانیشد های کهن، جنبه فلسفی سخن زرتشت کمتر از جنبه اخلاقی آنست ولی چون مفهوم هائی که در این سخن بکار رفته اند مفاهیم فلسفی هستند و زرتشت باین مفاهیم جنبه ملکوتی داده است این است که میتوان سخن زرتشت را جزء آثار فلسفی شمرد.

سخن زرتشت، جزء مجموعه ای از اوستا که بنام یسنا (۶) ها معروف است محفوظ مانده است: از یسنا ۲۸ تا ۳۴ و از یسنا ۴۳ تا یسنا ۵۳؛ رویم ۱۷ قطعه شعر هجائی که هر قطعه دارای چندین بند است. از باستانی بودن

Daëva (۳)

Varuna (۲)

Mitra (۱)

Yasnâ (۶)

Gâthâ (۵)

Cappadoce (۴)

نا محرمان نیز باندازه اهل راز؛ هر کس بحسب دل و اندیشه اش.
باشد که سپندارمذ (۱) جانهای پرغش، رایکی پس از دیگری، آزمایش
کند.

بند (۲۲)

برای روشن بینان این نکته روشن است: کسی که با اندیشه نیک،
راستی را شهریار بشناسد.
چنین کسی، با گفتار و کردار برآستی کمک میکند.
چنین کسی، ای اهورامزده، از مهمانان تو خواهد بود.

✱

✱ ✱ ✱

گفتار سوم

درباره اندیشه لائوتسه

لائوتسه (۲)، «استادپیر»، لقب «فیلسوف» چینی لی یواننگ (۳) است
که در اوایل قرن ششم پیش از میلاد در چین زندگانی میکرده است. از
زندگانی او تقریباً هیچ نمیدانیم. میگویند در خدمت پادشاه چین بوده،
از اینکار سیر شد، ترک خان و مان کرده، بجای نامعلومی رفته است. در سرحد،

(۱) **aramati** در لغت بمعنای اندیشه شایسته است و **spenta** یعنی قدسی،
یعنی دارنده نیروهای برتر از طبیعی. این دو کلمه که بصورت سپندارمذ تحریف
شده اند، در بخشهای بعدی اوستا بمعنای «فرشته زمین» بکار رفته اند ولی در
سخن زرتشت معنای آنها همانا نیروئی قدسی است که آفریننده «اندیشه
شایسته» است. **Lao-Tsé** (۲) **Li-po-Yang** (۳)

در آغاز، زندگی ونه - زندگی را برقرار کردند.
 باشد که بدترین هستی، در فرجام، از آن پیروان دروغ باشد؛
 و برای راستان، بهترین اندیشه.

بند (۵)

از میان این دو معنا، دروغ، کردن بدترین چیزها را انتخاب کرد.
 ولی معنای قدسی، سپنتامنیو، در کسوت استوارترین آسمانها، با راستی
 اتحاد بست و همه کسانی که از خشنود ساختن اهورمزدا بوسیله کردار
 شرافتمندانه شاد میشوند، چنین کردند.

بند (۶)

دیوان (خدایان یگانگان) نیز، از میان دو معنا، نیک را انتخاب
 نکردند زیرا هنگامیکه مشغول مذاکره بودند، خشم بر آنها دست یافت
 و بر آن شدند که با خشم همدست شوند و هستی انسانرا تباه کنند.

یسناس ۴۱ بند (۱۱)

از آغاز، ای مزدا، که تو با اندیشه ات، برای ما
 زندگان، دانستگی ها و نیروهای اندیشه را بوجود آوردی،
 از آنوقت که روان زندگانی را کالبد بخشیدی،
 از آنوقت که کردارها و پندارها را آفریدی که انسان آزادانه تصمیم
 بگیرد،

بند (۱۲)

از همانوقت، مرد نادرست گفتار، صدای خود را باندازه مرد درست
 گفتار، بلند کرد،

نمیشود همه تیز بهارانم میکند همه درهم و برهمی هارا باز می کشاید
با همه خاک ترکیب میشود چه ژرف است! بنظر میاید که همیشه
پا بر جاست من نمیدانم فرزند کیست.

(۱۱)

سی پُره در میان چرخ بهم می پیوندند مفید بودن جرخ بسته به
نیستی است که در آنست. از گل کوزه میسازند مفید بودن کوزه
بسته به نیستی است که در آنست درو پنجره بدیوار کار میگذارند تا خانه
بسازند مفید بودن خانه، بسته به نیستی است که در آنست و از اینرو:
چنانکه هر چه هست نفع دارد. هر چه که نیست مفید است

۴۵

بی حد ولی تمام - پانر حاست بی صدا و بی جسم - تنها ایستاده
است و تغیر را نمیشناسد. ممکن است او را مادر جهان تصور کرد
من نام او را نمیدانم برای نامیدن است که او را تائو مینامم باز حمت
سعی دارم از جگونگی او خبر بدهم - او را «بزرگ» میخوانم: «بزرگ»
یعنی تا آخرین انتها جریان دارد همیشه جریان دارد یعنی بدورترین
دوریا میرسد بدورترین دوریا میرسد یعنی بخود بر میگردد و از
اینرو: تائو «بزرگ» است، آسمان بزرگست، زمین بزرگست، پادشاه
نیز بزرگست برای انسان، زمین نمونه بزرگی است برای زمین،
آسمان نمونه بزرگی است برای آسمان، تائو نمونه بزرگی است
تائو برای خود نمونه بزرگی است

۴۹

تسخیر جهان بوسیله کردار من آزموده ام به نتیجه نمیرسد

مرزبانی بنام بین‌هی (۱) از اوتقاضا کرده است که بیاد گار، نوشته‌ای با و بدهد. لائوتسه طی ۸۱ آفوریسم (۲) که در حدود ۵۰۰۰ حرف یا کلمه است، کتاب معروف به تائو-ته-کینگ (۳) را برای او نوشته است.

چین شناسان، عنوان این کتاب را متفاوت ترجمه کرده‌اند. ریشارد ویلهلم (۴) چین شناس معروف آلمانی «در باره معنا (۵) و زندگانی (۶)» از چروالی (۷) چین شناس معروف انگلیسی، «راه و نیروی آن» بعضی دیگر «میسرودل» بعضی دیگر «راه زندگانی» ترجمه کرده‌اند. کلمه تائو ترجمه کردنی نیست و خود لائوتسه باین موضوع اشاره کرده است، ولی باعتبار توصیفی که از آن شده است می‌توان، کم یا بیش، به‌ایده آن پی برد. لائوتسه تعلیم می‌دهد که تائو بنیاد هر گونه «بودن» و هستی است و بهمین مناسبت است که تعلیمات او را، تائوئیسم (۸) نامیده‌اند.

اینک چند نمونه از اندیشه لائوتسه:

(۱)

تائو که بتوان از آن سخن گفت تائوی جاودانی نیست نامی
که بتوان نامید، نام جاودانی نیست آغاز جهان، آنسوی چیزهای
نامیدنی است اینسوی چیزهای نامیدنی، پیدایش دهها هزار موجودات
است.

(۴)

تائو، همه موجودات را در بر دارد ولی هر چند که بکار رود، تمام

Yin-Hi (۳) Tao-Te-king (۲) aphorisme (۱)

Tê (۶) Tao (۵) Richard Wilhelm (۴)

The Way and Its Power: Arthur Waley (۷)

Taoïsme (۸)

گفتار چهارم

آئین بودا

کلمه بودا از ریشه بودی (۱) یعنی اشراق است و بودا یعنی روشن شده یعنی روشنی یافته عقیده بودائیان و طبق یکی از گفتارهای بودا، در هر يك از «دورانهای نزرگ» جهان يك بودا بوجود میاید تا «راه» را بانسان نشان دهد

بودای تاریخ کنونی جهان، شاهزاده‌ای بنام سیدرته کوتمه (۲) از خاندان ساییه (۳) بوده است تاریخ تولد او دقیقاً معلوم نیست و هند شناسان معروف، زمان زندگانی او را در قرن ششم پیش از میلاد تخمین زده‌اند و همه آنها هم عقیده‌اند که ۸۰ سال زندگانی کرده است. پدر سیدرته کوتمه، از پیشگویان شنیده بود که فرزند او که سی و دو نشانه نزرگی را داراست، یا شاهنشاهی نزرگ و یا بودا خواهد شد و برای اینکه از بوداشدن پسر خود جلو گیری کند دستور داد همه گونه وسائل ناز و نعمت و حتی عیش و عشرت را برای او فراهم سازند. ولی کوتمه طاقت نیاورد و پس از دیدن يك انسان بیمار و يك پیر مرد و يك مرده، از ناز و نعمت دست کشید و پس از کشمکش زیاد بالاخره «از خانه به بیخانی رفت». کوتمه در آغاز ترك،

جهان، چیزی معنوی است که دست بردن در آن، روانیست کسی
که بگردار پردازد آنرا خراب میکند کسی که آنرا سخت نگه
دارد، آنرا از دست میدهد.

باز گشت : تا تو چنین به پیش میرود ناتوانی : تا تو چنین تأثیر
میکند همه چیزهای جهان از « بودن » هستی میبایند؛ « بودن » از
« نبودن » هستی میباید

بدون بیرون رفتن از خانه میتوان جهان را شناخت بدون
نگاه کردن از پنجره به بیرون، میتوان تاووی آسمان را نظاره کرد هر چه
دورتر به خارج بروند کمتر به شناختن میرسند و از اینرو، « برگزیده،
چنین است : به جهان گردی بمبرود ولی بمقصد میرسد بدو رو بر
خود نظر نمیکند ولی میتواند نامد به گردار نمیرد از دلی به
کمال میرساند

کسی که بدون کردار شود، شغل او، بی شغلی باشد و ذوق او
بچشیدن چیزی باشد که مزه ندارد، چنین کسی، بزرگرا در کوچک و
زیاد را در کم می بیند بدی را با نیکی پاداش میدهد دشوار را در
آسان تنظیم میکند کلی را در جزئی انجام میدهد. (۱)

نرسیده اند «چرخ آئین» را بگردش در آورد. بوداپس از قبول تبلیغ «حقیقت عالی رنج» ب جستجوی «رهروانی» (۱) برمیاید که شایسته تعلیم باشند و بیاد پنج تن مرتاض میافتد که با او در محضر رودرک پسر رآمه بتمرین ریاضت مشغول بودند و «پچشم جهان بین» خود می بیند که آن پنج تن در شهر بنارس هستند و در پی آنها باین شهر میرود و آنهارا می بیند و نخستین گفتار خود را در حضور این پنج تن ایراد میکند. کم کم عدّه پیروان او زیاد میشود و از همه نوع مردمی از شاه تا گدا با او میگردند و «انجمن» (۲) دور او تشکیل میشود. بودا تاسن هشتاد سالگی بهدایت رهروانی که دور او جمع شده بودند ادامه میدهد و پس از این، بران میشود که به «نیروانه بزرگ» برود. از خود بودا اثر نوشته ای در دست نیست. پیروان او گفتارهای او را در کتاب بزرگی که بنام «سه سبد» (۳) معروف است جمع کرده اند. این کتاب بزبان پالی یعنی زبان محلی زادگاه بودا نوشته شده است و وزیر عنوان کانون پالی (۴) بزبانهای مهم اروپائی ترجمه شده است کانون پالی دارای پنج بخش اصلی است که بنام عمومی مجموعه (۵) نامیده شده اند: مجموعه گفتارهای بلند (۶)، مجموعه گفتارهای متوسط (۷) و غیره. در این مجموعه ها، طی گفتارهایی، از قول بودا یا شاگردان همزمان او، مراتب «راه بودائی» بزبان تشبیه و تمثیل شرح داده شده است. برای آسان کردن فهم آئین بودا لازمست که دو مفهومی که از مناهیم اولی همه فلسفه ها، آئین ها و مذاهب هند هستند، شناسانده شود. این دو مفهوم

tripitaka (۳)	sangha (۲)	bhikshu (۱)
Digghanikâya (۶)	Nikâya (۵)	Pâli-Kanon (۴)
		Majjhima Nikâya (۷)

نزد دوتن از مر تاضان معروف آن زمان بنامهای آرادکالاپه (۱) و رودرک پسر
 رامه (۲) بر ریاضت پرداخت و پس از چند سال ریاضت، به نقص تعلیمات آنان
 پی برد و از ریاضت دست کشید و چون دوراه کامجویی و خود آزاری را تجربه
 کرده بود و دیده بود که هیچیک از آنها به شناسائی و به رهایی نمی‌رسند
 بر آن شد که «رام میانه» رایش گیرد و از راه تفکر و غلبه بر شهوات، بروشنی
 برسد و در حالیکه بوضعیت چهار زانو (۳) زیر درختی نشسته بود
 با خود گفت «من از اینجایر نمی‌خیزم تا بروشنی برسم، تا بودا بشوم» و پس از
 یکشب در خود فرو رفتن (۴) یعنی درون‌نگری و غلبه بر مار (۵) که مادر خشم
 و شهوت و نادانی و آزو کینه و میل و لذت است به «حقیقت عالی رنج» پی
 برد و بودا شد.

گوتمه پس از رسیدن بروشنی، بخود گفت «این حقیقت که من بدان
 پی برده‌ام بسیار ژرف است و حقیقتی است بیرون از آزمایشهای حسی و اگر
 آنرا بدیگران بیاورم شاید کسی آنرا در نیابد پس بهتر است خاموش
 بمانم و به بیان این حقیقت نپردازم» کتاب للی تو یستر (۶) که داستان
 زندگی گوتمه در آن شرح داده شده به بیانی شاعرانه توصیف می‌کند که
 پس از تصمیم گوتمه بودا به سلوت، خدایان بر اشفتند و سرهما که
 بزرگترین آنهاست نزد او آمد و خواهش و باصرار زیاد بودا را حاضر کرد
 که «از راه دلسوزی با کسانی که بشهوات خود غلبه کرده‌اند ولی بمعرفت

Rudraka Ràmaputra (۲)

Aràda-Kàlāpa (۱)

pranka (۳) وضعیتی است که مشخصات آن در مجسمه‌های بودا پیداست و
 شرح آن با کلمات، مفصّل می‌کشد (۴) samadhi (۵) Māra مانند
 اهریمن در دین زرنشتی و شیطان در دین مسیح است (۶) Lalitavistra

۱- گفتار در بنارس

ای هم‌رهان! آنکس که در راه‌زندگانی معنوی کام‌نهاده است باید از دوراه روگرداند: یکی راه کامرانی (۱) که راهی یستوی ارزش است و شایسته نجیبان نیست و بزندگانی قدسی رهبری نمی‌کند و به بی‌شهوئی، به شناسائی، به بیداری و به نیروانده (۲) نمی‌رسد. دیگر راه خودآزاری است که راهی پردرد و بی بهره است و نتیجه دیگری جز رنج، در این زندگانی و در زندگانیهای آینده، ندارد. «چنین رفته (۳)» زمه راه میانه را تعلیم بدهد که همانا درستی و راستی در نیت، در اندیشه، در گفتار، در کردار، در زیست، در کوشش، در آگاهی و در صمدیت (۴) است.

ای هم‌رهان! این، بیان چهار حقیقت عالی است، درباره رنج، درباره خاستگاه رنج، درباره رهایی از رنج و درباره راه رهایی از رنج: زائیده شدن رنج است، پیری رنج است، بیماری رنج است، مرگ رنج است، از عزیزان دور بودن رنج است، با نا عزیزان محصور بودن رنج است، بارزوها نرسیدن رنج است، همه پنج قسم دست یازی بمحسوس رنج است؛ خاستگاه رنج، تشنگی (۵) است. تشنگی یعنی طلب، یعنی شهوت که مایل باینجا و آنجا است و انسان را بدوباره زائیده شدن میبرد؛ رهایی از رنج، همان رهایی از طلب و شهوت است؛ راه رهایی از رنج «راه هشتگانه آریائی» (۶)

- (۱) Kâma (۲) Nirvâna. پس از این توضیح داده خواهد شد
 (۳) thatagata یکی از لقبهای بوداست (۴) samadhi یعنی
 در خود فرو رفتن، یعنی تفکر در عوالم درونی خود. کمی پایین تر، بیشتر توضیح
 داده خواهد شد (۵) در سانسکریت trisna در پالی tanha
 (۶) aryo attanghiko maggo

عبارتند از سنسار (۱) و زمه (۲) .

مفهوم سنسار تقریباً بمعنای « دایره وجود » است و مراد از آن اینست که زندگانی فرد فقط یکجا و یکبار نیست بلکه تکرار شونده است و هر فردی هزاران بار پیش از زندگانی کنونی خود وجود داشته است و هزاران بار دیگر نیز، پس از این زندگانی، حیات خواهد داشت زیرا « کردار » (۳) در یکزندگانی، خود علت زندگانی دیگر است و تا زمانی که کوچکترین اثری از « کردار » در زندگانی یک فرد بجاست، آن فرد دستخوش سنسار است یعنی در این دایره وجود، سرگردان میاید و میروید و باز میگردد . مفهوم ارفیک « جرخ زائیده شدن » و « دوباره روان یافتن » (۴) که در فلسفه یونان باستان نیز وارد شده است کم یابیش با همین مفهوم سنسار هندوان یکی است . کلمه زمه، که از ریشه زر (۵) یعنی بردن و دربرداشتن است، در آئین بودا بمعنای « واقعیت » و « عامل مؤثر » بکار رفته است . همه عوامل واقعی و همه موجودات زنده نتیجه آمیزش زمه های مستقل و منفرد اند . زمه ها بر دو قسم اند . یک دسته آنها ای که تجزیه ناپذیر اند مانند قانون، نظم، آئین بودا، دستور، قاعده، وظیفه و مانند اینها و دسته دیگر آنها ای که با جهان متغیر بستگی دارند و فنا پذیر اند ، بوجود می آیند و از میان میروند، مانند اندیشه ، اراده ، حس . استعداد های حواس ، ندانستن، نیرو، تغیر، شهوات، عناصر چهار گانه و مانند اینها .

اینک نمونه ای از گفتارهای بودا:

(۱) saṁsāra (۲) dhamma که در سانسکریت dharma گفته میشود . (۳) Karma (۴) metempsychose (۵) dhar

اجر رهروی چیست؟ آیا میتوانی اجر محسوس رهروی را بمن نشان بدهی؟

سرور گفت آری ممکن است: آنکس که بمقام رهروی رسیده، کوشش دارد در گفتار و کردار درست، استوار و در تقوا پایدار باشد و درهای حواس را پاسبانی کند. رهرو با دانستگی روشن آراسته است و خرسند است پایداری در تقوی چیست؟ رهرو از آزردن موجودات زنده روگردانست و بهمه زندگان مهر و همدردی دارد؛ از گرفتن چیزهای داده نشده روگردان است، پاکدل است؛ از بی‌عفتی روگردان است، پرهیزکار است؛ از دروغ روگردان است، سخن راست میگوید و بر راستی سرسپرده است، پابرجا و شایسته اعتماد است، نه‌ریا کار و چاپلوس؛ از سخن چینی روگردان است و از ایجاد دوئی میان اشخاص پرهیز میکند و میخواهد کسانی که با هم ستیزه دارند با یکدیگر یگانه شوند و کسانی که یگانگی دارند در دوستی پایدار باشند. از صلح و صفا شاد میشود، صلح و صفا را دوست دارد، سخنان صلح‌انگیز بر زبان میاورد و از سخن سخت میگذرد. سخنان خالی از دشنام، سخنان خوش آیند و دل‌نشین بر زبان میاورد. با ادب سخن میگوید، گفتار او پرمعناست، گاهی گاهی مثل‌هایی نیز میاورد. روشن و دقیق و متناسب با موضوع سخن میگوید؛ روزی یکبار غذا میخورد، شبها ناشتاست، از خوردن نابهنگام خودداری میکند؛ از رقص و بازی و نمایش دور میماند، تاج گل و بوی خوش و زیور و زینت و وسیله آرایش را نمیپذیرد؛ تخت‌خواب نرم و بلند را نمی‌پسندد؛ زر و سیم نمی‌پذیرد، از راه کج رشوه‌دادن و گول زدن و رقابت دوری میکند؛ از زد و خورد و دعا و او دستبرد و چپاول و زور گوئی، خودداری میکند. این معنای پایداری در تقواست.

است که همان درستی و راستی در نسبت ، در اندیشه ، در گفتار ، در کردار ، در زیست ، در کوشش ، در آگاهی و در صمدیت است.

ای رهروان! این بود بیان چهار حقیقت عالی رنج و تامل بآنها پی
 نبرده بودم، نتوانستم به برترین روشن شدگی برسم ولی همینکه بآنها پی
 بردم، آزادی دل و دانش حاصل شد و در برترین روشنی بودا بیدار شدم و
 شناختم، چشم شناسائی من باز شد و شناختم که دوباره زائیده شدن از میان
 رفت ، سلوك قدسی تمام شد، کار کرده شد و دیگر باز گشت بزندگان
 جهانی در کار نخواهد بود . « (۱)

۲- سورةاجر رهروی (۲)

«چنین شنیده‌ام : زمانی که آن سرور (۳) در را جگهم توقف داشت ،
 پادشاه مگذا بدیدن او رفت. همینکه بنزدیکی محل آن سرور رسید از سکوت
 عمیقی که در آنجا بود بحیرت فرورفت و بطیب مخصوص خود گفت: چه
 سعادت، چه صلح و صفائی، هزار و دویست و پنجاه نفر در این محل گرد
 آمده‌اند و هیچ‌گونه سروصدائی در اینجا نیست. پزاش مخصوص، پادشاه
 را نزدیک آن سرور راهنمایی کرد و پادشاه پس از بجا آوردن احترام، در
 کنار جایگاه سرور نشست و گفت: ای سرور اجازه می‌دهی سؤال بکنم؟
 - هر چه می‌خواهی بپرس

- هر کاری در این جهان اجری دارد، آیا ممکن است بمن بگوئی

(۱) ترجمه از ترجمه H. Beckh بودا و آئین او چاپ Göschen برلین

sàmannophalasuttam (۲)

صفحه ۶۸-۱۶۷

(۳) Bhagavat یعنی ایزد یعنی بنغ اوستائی، یکی از لقب‌های بوداست

یا در میان جنگل، خلوت میگیرند، چارزانومی نشیند و در حالیکه بالاتنه خود را راست نگاهداشته، به نگرش (۱) میپردازد. میل و طلب بجزایرهای جهان را از خود دور کرده است و با خاطری خالی از آزار، دل خود را از تمایلات دنیائی (۲) پاک میکند؛ بدخواهی و نفرت (۳) را از خود دور کرده است و با خاطری بدون کینه، پراز مهر و همدردی بهمه موجودات زنده، دل خود را از بدخواهی و نفرت پاک میکند؛ تنبلی و افسردگی (۴) را از خود دور کرده است، دوستدار روشنی است و با آگاهی و دانستگی، دل خود را از تنبلی و افسردگی پاک می کند؛ خود یسندی و کوچک شمردن دیگران (۵) را از خود دور کرده است و از بی اطمینانی رهائی یافته است و در حالی که شکمی به نیکی ندارد، دل خود را از شک و دودلی (۶) پاک میکند و مانند کسیکه بدهکار بوده و اکنون همه بدهی خود را پرداخته است و از اینجهت خوشحال است و یا مانند کسی که زمان درازی بیمار بوده و اکنون بهبودی یافته است و از اینجهت خوشحال است؛ و یا مانند کسی که مدتی در زندان بوده و اکنون آزاد شده است و از اینجهت خوشحال است؛ و یا مانند کسیکه اجیر دیگران بوده و اکنون آقای خود است و از اینجهت خوشحال است؛ و یا مانند کسیکه در بیابان، دور از آبادانی، راه درازی را پیموده و اکنون بکنار دهی رسیده است و از اینجهت خوشحال است، و هر و نیز آن پنج مانع خاطر را مانند بدهکاری، بیماری، حبس، مزدوری و سرگردانی در بیابان تلقی کرده، ازدور کردن آنها خوشحال است. این

vyàpàda-padosa (۳) abhijjha loka (۲) dyàna (۱)
uddaccakukucca (۵) thina niddham (۴)
vicikicchā (۶)

پاسپانی درهای حواس چیست؟ حس بینائی، شکلی را می بیند ولی رهر و میلی بآن شکل نمیکند و قصدی درباره آن ندارد چون آزو نومیدي و اندیشه های بد، بکسانی چیره میشوند که پاسبان بینائی خود نیستند، رهر و میکوشد که پاسبان بینائی خود باشد؛ وقتی که رهر و با حس شنوائی خود، صدائی میشوند. با بویائی، بوی خوش احساس میکند، با چشائی، شیرهای رامی چشد، بالامسه، چیزی را لمس میکند، با اندیشیدن، چیزی را میشناسد، میلی بآنها نمیکند و قصدی درباره آنها ندارد و چون آزو نومیدي و اندیشه های بد بکسانی چیره میشوند که پاسبان حواس خود نیستند، رهر و میکوشد که پاسبان حواس و اندیشه خود باشد. با این تسلط قدسی بر حواس، رهر و، سعادت درونی و بی آلائش احساس میکند.

با دانستگی روشن آراسته بودن چیست؟ رهر و، گاه آمدن، رفتن، بجائی یا بچیزی نگاه کردن، ازجائی یا چیزی رو گرداندن، دانستگی روشن دارد. روشن و دانسته حرکت میکند، میخورد، میاشامد، میجوشد، میرود، میآید، بخواب میرود، بیدار میشود، سخن میگوید و با خاموش است و در همه حال دانستگی دارد.

خرسندی چیست؟ رهر و، با جامه ای که تن او را پوشانده، خرسند است، با خوراکی که باو میرسد، خرسند است و بهر جا که رود، مانند پرنده ای که فقط با بال و پر خود پرواز میکند، جز جامه و کشکول خود باردیگری ندارد و خرسند است

رهر و، در حایله باین آئین عالی پایداری در تقوا، باین تسلط عالی بر حواس، باین دانستگی و آگاهی و باین خرسندی، وفادار است، در جستجوی جای آرامی بر میآید و در پای درختی، یا گوشه چمنی، یا دامنه کوهی و

است، باشکال معین، ساخته شده از چار عنصر، تولد یافته از پدر و مادر، تحول یافته بوسیله خوراك و نوشابه، که دستخوش فنا و فساد است؛ و این دانستگی من است، وابسته به تن، همراه با تن

رهر، پس از این، خاطر خود را بایجاد هیكلی معنوی متوجه میکند و از این تن خاکی، تنی دیگر بیرون میآورد که معنوی است؛ و پس از آن خاطر را به تولید قدرت خارق عادت متوجه میکند تا آنجا که تن معنوی خود را حتی تاجهان بر همانیز میبرد؛ و پس از آن، خاطر را بسوی نیروی شنوائی آسمانی هدایت میکند و با گوش آسمانی خود، هر گونه صوت زمینی یا آسمانی، دور یا نزدیک را میشنود؛ پس از این، خاطر را به شناسائی دلها متوجه میکند و دل مردم دیگر را در دل خود مینگرد و میشناسد که این دل، دلی آزمند، ایندل، دلی بی آرز، ایندل، دلی پر کینه، ایندل دلی بی کینه، ایندل، گمراه، ایندل، آگاه، ایندل پریشان، ایندل، جمع، ایندل، خواهان برتری و بلندی، ایندل، در بند پستی. ایندل، نجیب، ایندل، آرام، ایندل، بی آرام، ایندل، آزاد، ایندل پای بند است و مانند کسیکه در آئینه مینگرد و پاکی یا ناپاکی چهره خود را تشخیص میدهد، رهر و نیز میتواند دل مردم دیگر را در دل خود بنگرد و بشناسد این، ای پادشاه بزرگ، ثمر دیده شدنی رهر وی است که از بهره های دیگر بهتر و برتر است. پس از این، رهر، خاطر خود را بسوی شناسائی تولید و از میان رفتن موجودات متوجه میکند و با چشم آسمانی خود ب مردم مینگرد و می بیند که چگونه آنها از میان میروند و دوباره تولید میشوند، مردم نجیب یا مردم پست، زشت یا زیبا، سعادت مند یا بی سعادت؛ و میشناسد که مردم بعلت کردار خود دوباره زائیده میشوند و زندگانی دوباره آنها متناسب با کردار

خوشحالی او را خوش میکنند و این خوشی، تن او را رام میکند و با خوشی دل و رام شدن تن، رهرو احساس شادی میکند و با این شادی، جان او یگانه می شود و بدین سان دور از آرزو و تمایلات، در حالت شادی همراه با آرامش و در حال اندیشه و یاد، بمقام نخستین نگرش میرسد و سر تا پای تن خود را از شادی سعادت بخش که همراه با آرامش است، سرشار می کند. ای پادشاه بزرگ، این يك اجر محسوس رهروی است ولی رهروی اجرهای دیگری نیز دارد که از این بهتر و برتر است

پس از این مقام، رهرو به سکوت درونی دریا مانند میرسد و خاطر او یگانه می گردد و از هر گونه اندیشه و یاد، آزاد است و در حال شادی همراه با یگانگی خاطر، بمقام نگرش دوم میرسد و سر تا پای تن خود را از شادی سعادت بخش که همراه با یگانگی است سرشار میکنند. ای پادشاه بزرگ این يك اجر رهروی است که از اجر پیش برتر و برگزیده تر است

پس از این مقام، رهرو در حال آرامش، همراه با شادی و یگانگی خاطر، بمقام آگاهی و دانستگی روشن، یعنی بمقام نگرش سوم میرسد و در سر تا پای تن خود سعادت بی بدون آرزو و هوس احساس میکند ای پادشاه بزرگ، این يك اجر رهروی است که از اجر پیش برتر و بهتر است.

پس از این مقام، رهرو بادور کردن رنجها و خوشیها و از میان بردن غم و شادی، بحالت پاکی کامل و بدون رنج یا شادی که همراه با یکسانی خاطر است درمی آید و بمقام نگرش چهارم میرسد و سر تا پای تن او از صفای خاطر و روشنی، سرشار می گردد

با چنین خاطری صافی، پاک شده، ناب، بدون آلودگی، چالاک، چابک، ثابت و استوار، رهرو بدانستن روشن توجه میکند و می شناسد: این تن من

۳- پوتپادو (۱)

چنین شنیده‌ام: یکروز آن سرور، بجز گه‌درویشان پیرو پوتپادو رفت. همینکه پوتپادو او را دید بدرویشان گفت آرام باشید، سر و صدا نکنید، کوتمه‌میاید. او سر و صدای دوست ندارد و اگر شما آرام باشید شاید نزد ما بیاید. کم‌کم آن سرور نزد آنها آمد و پس از نشستن پرسید: در چه گفتگو بودید؟ پوتپادو گفت: گفتگویی که اکنون داشتیم ارزشی ندارد ولی چند روز پیش در جرگه‌ما این گفتگو بود که «ادراک» (۲) چگونه بوجود می‌آید و چگونه از میان می‌رود، و در این موضوع هر کس سخنی می‌آورد. یکی می‌گفت: ادراک بدون علت و سبب نمایان می‌شود و از میان می‌رود... دیگری می‌گفت: ادراک همان روان انسان است که گاهی طلوع می‌کند و گاهی فرو می‌رود و هر وقت که روان طلوع می‌کند انسان ادراک دارد و هر وقت فرو می‌رود انسان ادراک ندارد. دیگری می‌گفت: ارواحی هستند با قدرتی بس بزرگ، که در مردم ایجاد ادراک می‌کنند و با ادراک را از میان می‌برند... در این میان، من یاد آن سرور افتادم و گفتم اوبقیماً از اینگونه چیزها با خبر است و اکنون می‌برسم: ادراک چگونه است؟

سرور در پاسخ گفت: پوتپادو، کسانی که گفتند ادراک، بی‌علت و سبب بوجود می‌آید و از میان می‌رود، درست نگفتند؛ ادراک به‌علتی بوجود می‌آید و به‌علتی از میان می‌رود. با توجه و همت (۳) یک ادراک نمودار می‌گردد و با توجه دیگر از میان می‌رود. توجه چیست؟

گذشته آنهاست و تشخیص میدهد که این مردم در کردار و گفتار و اندیشه به بدی گرویده اند (۱) و پس از مرگ، راه سر ازیر (۲) خواهند رفت ولی آن مردم در کردار و گفتار و اندیشه به نیکی گرویده اند و پس از مرگ، بر راه خوب (۳) میرسند. ای پادشاه بزرگ، این تمریدنه شدنی رهروی است، برتر و بهتر از تمرهای پیش

با چنین خاطری صافی، پاک شده، ناب، بدون آلودگی، چالاک، جاباک نابت و استوار، رهرو و فرو نشانندن هوی و هوس توجه میکند و تشخیص میدهد که «این رنج است»، «این خاستگاه رنج است»، «این رهائی از رنج است» و این «راه رهائی از رنج است»؛ این هوی و هوس (۴) است، این خاستگاه هوی و هوس است این رهائی از هوی و هوس است و این راه رهائی از هوی و هوس است؛ و در چنین حالتی، دل او از هوی و هوس آزاد میگردد و از هوس وجود (۵) و هوی نادانی (۶) رهائی میابد و باین شناسائی میرسد: «رهائی یافته، در حالت رهائی است» و میفهمد «زائیده شدن مجدد از میان رفت»، «رهروی پیاپیان رسید»، «کار کرده شد». ای پادشاه بزرگ این است تمریدنه شدنی رهروی و برتر از این اجری نیست

پس از این سخنان، پادشاه مگد بانسرو در گفت: عالی گفتی، نیکو گفتی، مثل اینکه از چیز پوشیده ای، پوشش بر گیر ندو یا بگمراهی، راه را نشان دهند و یا در تاریکی، نوری ایجاد کنند، تا هر کس چشم دارد بسیند...» (۴)

(۱) dugati یعنی بد میروند . (۲) apàya (۳) sugati یعنی خوب میروند یعنی خوش میروند . (۴) àsava (۵) bhavaàsava (۶) avijjaàsava (۷) ترجمه خلاصه از ترجمه K.E. Neuman : گفتارهای بودا جلد اول مجموعه گفتارهای بلند صفحه ۷۶ تا ۱۲۳

پو تپادو، پس از غلبه بر تصور نامحدود بودن مکان، رهرو، در عالم اندیشه، به تصور نامحدود بودن دانستگی میرسد و در این حال، آنچه پیش از این خون مکان نامحدود ادراک کرده بود از میان میرود و بجای آن، حقیقت ناه محدود بودن دانستگی ادراک میشود، یعنی با توجه، يك ادراک از میان میرود و ادراک دیگر بوجود میآید.

پو تپادو، پس از غلبه بر تصور نامحدود بودن دانستگی، رهرو، در عالم اندیشه، تصور میکند: «هیچ چیز وجود ندارد» و با این ترتیب وارد عالم نیستی میگردد و در این حال، آنچه پیش از این، چون حقیقت نامحدود بودن دانستگی، ادراک کرده بود از میان میرود و بجای آن ذات (۱) نیستی ادراک میشود، یعنی با توجه، يك ادراک از میان میرود و ادراک دیگر بوجود میآید.

بدین ترتیب، رهرو از يك مقام بمقام دیگر میرود و در هر مقام، ادراک متناسب با آن مقام دارد تا اینکه با وج ادراک میرسد و بخود مگوید: هر چه بیشتر ببانديشم و تمیز بدهم، بهمان نسبت يك ادراک از میان میرود و ادراک دیگر بجای آن میآید؛ چطور است که اصلاً باندیشه و تمیز نپردازم؟ پو تپادو پرسید: ای سرور! آیا نخست ادراک و پس از آن شناسائی است و یا نخست شناسائی و پس از آن ادراک است و یا اینکه هر دو با هم در يك لحظه بوجود میآیند؟

- نخست ادراک و پس از آن شناسائی است.

- آیا ادراک همان «خود» انسان است؟ یا اینکه ادراک، يك چیز و

«خود» چیز دیگر است؟

پوتادو، زمانیکه سرور، کامل، بیدار، دانا و بینا و شناسنده جهان (۱) که هادی انسان و استاد خدایان است، بجهان میاید و راهی را نشان میدهد که آغاز آن اثر نیکو دارد و میانه آن اثر نیکو دارد و پایان آن اثر نیکو دارد، مردم، آئین آن سرور را میشنوند و بآن اعتماد پیدامی کنند و بعضی از آنان براه وارد می شوند و بارفتار و کردار درست، گام بگام بکوشش میپردازند و با کوشش در کردار و گفتار درست، در تقوا پایدار می شوند و با پاسبانی درهای حواس، با دانستگی روشن آراسته می شوند و خرسنداند و پس ازدور کردن پنج مانع (۲) بمقام نخستین نگرش میرسند و در اینحال آنچه که پیش از این ادراک کرده بودند از میان میروند و بجای آن، حقیقت همراه با خوشدلی ادراک میگردد، یعنی با توجه، يك ادراك از میان میروند و ادراك دیگر بوجود میآید. این توجه است

بهمین ترتیب تا مقام نگرش چهارم: در هر مقام، با توجه، يك ادراك از میان میروند و ادراك دیگر بوجود میآید. پوتادو! پس از غلبه بر ادراك شکل و ادراك «کثرت»، رهر و، در عالم اندیشه، به تصور مکان نامحدود می رسد و چنین میانندیشد: مکان نامحدود است، و در اینحال آنچه که پیش از این، چون شکل، ادراك کرده بود از میان میروند و بجای آن، حقیقت مکان نامحدود، ادراك میشود؛ یعنی با توجه، يك ادراك از میان میروند و ادراك دیگر بوجود میآید

(۱) همه اینها ازالقاب بوداهستند.

(۲) این پنج مانع که در بیشتر گفتارهای بودا بآن اشاره شده عبارتند از: میل بچیزهای جهان، بدخواهی و عورت، تنبلی و افسردگی، خود پسندی و کوچک شمردن دیگران، شك و دودلی. رجوع شود بصفحه ۴۳

- چرا آن سرور در این زمینه سخنی نگفته است؟
 - زیرا اینها حقیقت ندارند، به رو گرداندن (ازلذتها)، به ازمیان بردن
 (رنج)، به کشف، به شهود، به بیداری، و به نیروانه نمیرسند.
 - پس آن سرور در چه زمینه سخن گفته است؟
 - «این رنج است» - من در این زمینه سخن گفته‌ام. «این خاستگاه رنج
 است» «این رهائی از رنج است» و «این راه‌هایی از رنج است» زیرا این سخنان
 حقیقت دارند و به رو گرداندن، بدان میان بردن، به کشف و شهود، به بیداری
 و به نیروانه می‌رسند
 - چنین است ای سرور، چنین است.

پس از رفتن آن سرور، درویشان به پوتپادو تاختند و باو سر زنش
 کردند که - همراه خود کوتمه گفت تو تصدیق کردی، درحالب که ما، حتی
 يك قضیه نامت و يك اصل معین از او ننشیدیم
 پوتپادو گفت، من نیز از کوتمه حتی يك قضیه نامت و يك اصل مسلم
 نشنیدم که مثلاً جهان جاوید است یا نیست و جهان آغاز دارد یا ندارد و
 مانند اینها ولی در هر صورت کوتمه راه حقیقی و شرافتمندانه‌ای را نشان
 میدهد. چگونه ممکن است مرد فهمیده‌ای تصدیق نکند که سخنان کوتمه
 درست است؟. « (۱)

*

* * *

آئین بودا که خود بودا و بر روان او، آنرا زمه مینامند دستگاه فلسفی

(۱) ترجمه خلاصه از ترجمه K.E. Neuman: گفتارهای بودا، «مجموعه»
 گفتارهای بلند» جلد اول صفحه ۲۷۳ بعد

- بتصور تو «خود» چیست؟

- بتصور من، خود از چار عنصر تولید شده است و همراه جسم نشو و نما میکند.

- بفرض اینکه «خود» خشن و مادی و دارای شکل معین و از چار عنصر تشکیل شده باشد و همراه جسم نشو و نما کند باز هم ادراک، چیز دیگر و «خود»، چیز دیگر است.

- و اگر خود را معنوی فرض کنیم؟

- باز هم «خود»، چیز دیگر و ادراک، چیز دیگر است و در هر مورد بایستی مناسب آن مورد قضاوت کرد زیرا انسان گاهی دارای این ادراک و گاهی دارای ادراک دیگر است.

آیا ممکن است من پی ببرم که ادراک همان «خود» انسان است و یا اینکه ادراک، چیز دیگر و خود، چیز دیگر است

- پویا دو! بسیار دشوار است که تو، بدون صبر، بدون تسلیم، بدون جهد و بدون راهنمایی، پی ببری که ادراک همان «خود» است یا نه.

- ای سرور! اکنون که چنین است آیا ممکن است پی ببرم که جهان جاوید است یا نه؟

- من در این زمینه سخنی نگفته‌ام

- این پرسش چگونه است: آیا جهان، بی پایان است؟

- من در این زمینه سخنی نگفته‌ام.

- این پرسش چگونه است: آیا جهان بی انتها یا با انتهاست؟ آیا تن و

زندگانی یک چیز است و یا، تن، چیز دیگر و زندگانی، چیز دیگر است؟

- من در این زمینه سخنی نگفته‌ام.

۱۰- وجود (۱) زائیده شدن (۲) ۱۲- پیری

در تفسیر و توضیح این زنجیر علّی، مفصلاً بحث کرده‌اند، خلاصه نظریات مترجمین و مفسرین اروپائی آنار بودا اینست که : تمایلات پنهان (حلقهٔ دوّم) که قوای ندانسته و محرّک کردارها هستند از ندانستن (حلقهٔ اوّل) برمیخیزند. ندانستن چه چیز؟ ندانستن حقیقت آریائی رنج؛ ندانستن اینکه زندگانی رنج است. پس اگر انسان، در يك زندگانی گرفتار این زمه بماند یعنی نداند که زندگانی رنج است طبعاً در او تمایل بادامهٔ زندگانی پیدا میشود و قوای ندانسته، او را به کردار میکشاند و کردارها در جریان زندگانی، کم کم وابسته بشخص تصور شده دانستگی (حلقهٔ سوم) پدید میاید و انسان خود را «خود» و «من» و «فرد» میپندارد. از این دانستگی، نام و شکل (حلقهٔ چهارم) برمیخیزد یعنی فلان فرد با فلان نام و شکل که دارای حواس شش گانه (حلقهٔ پنجم) است از راه پساویدن (حلقهٔ ششم) با جهان خارج تماس پیدا میکند و از این تماس، احساس (حلقهٔ هفتم) برمیخیزد و از احساس، تشنگی (حلقهٔ هشتم) یعنی طلب برمیخیزد و از طلب، دلبستگی (حلقهٔ نهم) و از دلبستگی، وجود (حلقهٔ دهم) یعنی زمینهٔ کردار پدید میاید که خود آن خاستگاه زائیده شدن (حلقهٔ یازدهم) دوباره و تکرار زندگانی است که طبعاً به پیری و مرگ (حلقهٔ دوازدهم) میرسد. بنابراین چون پیری و مرگ که هر دو، رنج هستند نتیجهٔ زائیده شدن و این نیز با چند واسطه، نتیجهٔ ندانستن حقیقت آریائی رنج است پس علت پیری و مرگ در ندانستن است. هدف تعلیمات ودّه‌ها، این بود که با اصلاح کردارها در يك زندگانی، چگونگی زندگانی آینده را بهتر کرد و بخدایان نزدیکتر شد ولی بودا

نیست بلکه نخستین سببستم روانشناسی فلسفی است که از نظر ژرف اندیشی و دقت، در همه جهان بی نظیر است و هنوز هم در زمینه روانشناسی فلسفی دستگاہی باین عمق و با این دقت بوجود نیامده است.

در تعلیمات بودا، شخصیت فردانسان یعنی شخص یعنی «خود» ثابت نیست بلکه متغیر است و بودا برخلاف اوپانیسدهای کهن که یکی بودن «خود» و «برهمن» را تعلیم میدادند، «خود» را نتیجه آمیزش زمه‌ها میداند که بصورت «پنج بخش اصلی (۱)» با یکدیگر آمیخته شده، تصور شخصیت فردی یعنی «خود» را در انسان ایجاد میکنند. این «پنج بخش اصلی» عبارتند از:

شال (۲)، احساس (۳)، ادراک (۴)، تمایلات پنهان (۵)، ودانستگی (۶) در بسیاری از گفتارهای بودا توضیح داده شده که هیچک از این «پنج بخش اصلی»، «خود» یا «هن» نیست (۷).

بودا میگوید وجود، ساخته و انگخته یک زنجیر علی است که دارای دواژده حلقه است:

- ۱- ندانستن (۸) ۲- تمایلات پنهان ۳- دانستگی ۴- نام و شکل
- ۵- شش حس: دیدن، شنیدن، بوئیدن، چشیدن، لمس و منس (۹)
- ۶- پساویدن (۱۰) ۷- احساس ۸- تشنگی یا طلب ۹- دلبستگی (۱۱)

vedanā (۳) rupa (۲) skandha (۱)

vinnāna (۶) sankhāra (۵) sannā (۴)

(۷) مثلاً در «مجموعه گفتارهای متوسط» بخش III گفتار ۱۹:

rupān anatta و همین طور نا آخر یعنی: شکل «خود» نیست؛ احساس

«خود» نیست... تا آخر (۸) aviṇṇa که در سانسکریت avidyā است

(۹) manas (۱۰) phassa همان لمس بیست بلکه ماس یعنی نزدیک

شدن است upādāna (۱۱)

و چنانکه در گفتار «اجر رهروی» دیده شد، رهرو پس از گذراندن مقامات متعدد، بشناسائی «حقیقت عالی رنج» میرسد و از اینرو، شناسائی در نظر بودا، شناسائی «حقیقت عالی رنج» است و برتر از آن شناسائی نیست.

پس از شناسائی، مرحله آزادی است، آزادی دل و دانش، آزادی از هر گونه هوی و هوس و شور و طلب. غایت مرحله آزادی همان مقام نیروانه است که برخلاف آنچه معمولاً تصور کرده اند مقام فنا و یانفی هستی نیست بلکه مقام جاویدی است و بهمین دلیل است که شرط رسیدن بآن «کوشش همراه با بیداری و هشیاری» است. برای بودا و پیروان راه بودائی «هر چه که جاوید نیست باین نیماززد که انسان بآن اعتنا کند، باین نیماززد که بآن توجه کند، باین نیماززد که انسان بآن رو کند» (۱) و چون زندگانی در سنسار، در «دایره وجود» دستخوش تغییر پیوسته است پس جاودانی نیست و بایستی از آن آزاد شد و بجاویدی رسید که همان نیروانه یعنی «ذات یمر کی» است. جاویدی بودا از جاویدی خدایان هند نیز بیشتر است زیرا خدایان با آنکه زندگانی بسیار دراز دارند ولی جاوید نیستند و بهمین مناسبت است که در آثار بودائی، بودا «هادی انسان و استاد خدایان» نامیده شده است.

نکته دیگری که از مطالعه آثار بودائی روشن میشود اینست که در آئین بودا، درباره هیچیک از مسائل مربوط با آغاز یا پایان جهان، جاویدی روح، رابطه تن و زندگانی، رابطه «خود» و برهما و اینگونه موضوعات بحث نمیشود و هر وقت این مسائل از بودا پرسیده شده، «بسکوت آریائی» (۲)

(۱) از «مجموعه گفتارهای متوسط» بخش II صفحه ۲۶۳

(۲) aryō tunhibhāvo

راه رهائی از سنسار یعنی «دایره وجود» را تعلیم میدهد و نشان میدهد که چگونه میتوان از این زندگانی تکرار شونده، خواه بدتر و خواه بهتر بشود، رهائی یافت. راه رهائی از سنسار و رسیدن به نیروانه که ذات «یمرگی» (۱) یعنی جاویدی کامل است بسته بتلاش و کوشش مدام و پیروی «راه هشتگانه آریائی» است. تلاش و کوشش بودائی تلاش کور کورانه و ریاضت نیست بلکه تلاش همراه با شناسائی و آگاهی است و بهمین دلیل است که بودا در آخرین لحظه حیات خود، در جواب سؤال آنند (۲) گفته است:

«بیدار و هشیار کوشش کنید.» (۳)

مقصد «راه هشتگانه آریائی»، شناسائی (۴) و مقصد شناسائی نیز آزادی (۵) است بنا بر این تلاش و کوشش بودائی در طی چند مرحله بکمال میرسد: مرحله اول سبر و سلوک (۶) است که شامل منازل دوتا هفت «راه هشتگانه» است یعنی رهرو با تمرین و توجه، اندیشه و گفتار و کردار وزیست و کوشش و آگاهی خود را راست و درست میکند و آماده ورود بمرحله دوم میشود که مرحله شناسائی است این مرحله که با منزل هشتم راه یعنی صمدیت یعنی در خود فرو رفتن، یعنی تعمق، یعنی درون نگری، یعنی مدیتاسیون، یعنی تفکر درباره عوالم درونی خود، شروع میشود قسمی «نظاره روشن» (۷) است و بادرك (۸) بخشی و منطقی یک چیز نیست

- (۱) amathadhatu (۲) Ananda نزدیکترین شاگردان و رهروان بودا است که در لحظه آخر زندگانی از او پرسیده است: ای سرور پس از رفتن توبه نیروانه تکلیف ما چیست؟ سورة «نیروانه بزرگ» در مجموعه گفتارهای بلند (۳) sata sampajāno (۴) pannā (۵) vimutti (۶) sila (۷) abhinnā (۸) tarka

است که آثار آنها در فیثاغورث و فیلسوفان بعد از او تأثیر کرده است.

اینک نمونه‌ای از تئوگونی ارفیک: «پیش از هر چیز فضای بی‌پایان (۱) بود و پس از آن شب و اربوس (۲) ظلمانی و تاریک اروس (۳) فراخ دامن، ولی زمین و هوا و آسمان وجود نداشت. در پرستگاههای نامحدود ظلمات اربوس، شب‌سیاه پر، بیضه کوچکی گذاشت و از این بیضه، در گذرش ایدام، اروس (۴) پدید آمد که محرک شوق است و شبیه بگردباد است و پشت آن از بالهای زرین میدرخشد؛ اروس، در تاریک اروس فراخ دامن با کائوس شبانه پربال و پر، در آمیختن و نسل‌ما (۵) را بوجود آورد و آنها را بروشنائی رساند. پیش از آنکه اروس همه چیز را باهم یگانه کنند نسل جاویدان بوجود نیامده بود ولی وقتی اروس و کائوس شبانه پربال و پر باهم آمیختند، آنوقت آسمان و اقیانوس و زمین و نسل خدایان سعید و جاوید بوجود آمد» (۶)

ارفیک‌ها رسمی داشتند نام ائورگا که کم یا بیش شبیه «بزم می نوشی» است و فایده و مقصد این بزم این بوده که آنها را از چرخ زائیده شدن که همان سنسارهندوان است رهایی دهد (رجوع شود به J. Burnet فصل ۳۴ کتاب سپیده دم فلسفه یونان)

۲- ازبود

اززندگانی ازبود نیز چندان چیزی معلوم نیست. میگویند پسر برزگری بوده است و برادری داشته که سهم‌ارث‌اورا تصاحب کرده است. ازبود که از کودکی طبع شعر داشته با چوپانی امرار معاش کرده و مجموعه

(۱) chaos (۲) erebos (۳) tartaros (۴) Eros همانست که در دوره بعد خدای عشق نامیده شده است (۵) پرندگان (۶) از کمیدی «پرندگان» اثر آریستوفان

فرورفته است و از بحث در این مسائل بدلیل اینکه « حقیقت ندارند و به روگرداندن، به از میان بردن، به شهود، به بیداری به روشنی و به نیروانده نمیرسند » خودداری کرده است - این مسائل همانهایی هستند که کانت « تنازعات خردناب » نامیده است و چنانکه پس از این دیده خواهد شد هر دو طرف قضیه قابل اثبات است یعنی هم میتوان ثابت کرد که جهان آغاز دارد و هم میتوان ثابت کرد که جهان آغاز ندارد، یعنی بحث در این مسائل بیهوده است و از این رو در این موضوع، بوداپیشرو کانت بوده است .

*

* * *

گفتار پنجم

یونان پیش از سقراط

پیش از ظهور فلسفه در یونان باستان، آثاری در این سرزمین رواج داشته است که بنام عمومی اساطیر (۱) خوانده میشوند و موضوع آنها شرح پیدایش خدایان (۲) و یا شرح پیدایش جهان (۳) بوده است معروف ترین « نویسندگان » این آثار عبارتند از ارفئوس (۴) و ازیود (۵)

۱- ارفئوس و ارفیک

از زندگانی ارفئوس چیزی معلوم نیست. میگویند خواننده ای بوده و شعرهایی میساخته و خود میخوانده است. قطعاتی از گفتارهای او در آثار نویسندگان دوران بعد نقل شده و ظاهراً جمعیتی بنام ارفیکا وجود داشته

هیچیک از این «دانیان» حتی طالس را نمیتوان فیلسوف نامید ولی چون اینها واسطه تحول دوره اساطیر بدوره «فلسفه طبیعت» بوده اند بعضی از سخنان آنها که در نوشته های دوره بعد ضبط شده است در اینجا آورده میشود :

از کلبول (۱) : در کارها اندازه نگاهداشتن بهترین چیز است؛ احترام پدر لازم است؛ زیاد سخن نگفتن و بامیل گوش کردن نیکو است؛ هیچکاری را نباید بزور انجام داد؛ بادختری که هم طبقه تو است ازدواج کن زیرا اگر از طبقه بالاتر، زن بگیری بجای خویشاوند، ارباب خواهی داشت

از سولون : از لذتی که رنج ببار آورد خودداری کن؛ باسانی دوست بگیر ولی دوستان خود را از دست مده؛ اگر اطاعت را آموخته باشی، فرمان دادن را نیز خواهی فهمید؛ بهم میهن خود بهترین چیز را توصیه کن نه خوش آیندترین چیز را؛ از چیزهای دیده شدنی به چیزهای دیده نشدنی پی ببر

از شیلون (۲) : خود را بشناس؛ به پدر و مادر احترام بگذار؛ زبان را به سود ناروا ترجیح بده، بخشم تسلط داشته باش، مطیع قوانین باش؛ اگر حق تو پایمال شد تحمل کن ولی اگر باتو بد رفتاری شد دفاع کن

اشعاری بنام «کارها و روزها» ساخته است. اتر دیگر اوبنام تئو گونیا است که پیدایش خدایان را بشعر درآورده است. اینک نمونه ای از تئو گونیا: «پیش از هر چیز کائوس بوجود آمد، پس از آن زمین سینه پهن که پایگاه محکم همه چیزهاست و درون زمین پهناور تار تار اوس بوجود آمد و پس از آن اروس که میان خدایان جاوید از همه زیباتر است و در سینه خدایان و انسانها، فهم روشن و اراده عاقلانه را مغلوب میکند. از کائوس، ظلمات اربوس و شب سیاه زائیده شدند و از زنا شوئی ایندو اثیر (۱) و روز بوجود آمدند زمین، نخست اورانوس (۲) پرستاره را زائید که او را احاطه کند و ضمناً جایگاه خدایان سعید بشود و پس از آن کوههای نیر و مندرا زائید که خانه خدایان است و پس از آن دریا را زائید که ناز است و پس از آن پونتوس (۳) را زائید ولی بی مهر شوق آور و پس از آنکه با اورانوس ازدواج کرد، اقیانوس ژرف را زائید. (۴)

۳- دانایان هفتگانه

پس از دوره تئو گونی، دوره ایست که میتوان آنرا دوره «دانایان»، نامید. عده این دانایان در حدود بیست نفر است ولی معروفترین آنها هفت نفراند که در اواخر قرن هفتم و اوایل قرن ششم پیش از میلاد زندگانی میکردند و سخنانی از آنها در دوره های بعد نقل شده است و افلاطون از آنها بعنوان «دانایان هفتگانه» (۵) نام برده است:

طالس، پیتا کو، بیاس، سولون، کلتوبول، میسون (۶) و شیلون.

(۱) aither (۲) uranos (۳) pontos - در اینجا

معنای خدای دریاهاست (۴) اشعار شماره ۱۱۶ تا ۱۱۳

(۵) افلاطون در کتاب پروناگوراس ۳۴۳ a (۶) Myson. در

نوشته های دیگر بجای میسون Periandros را نام برده اند

میکردند که آغاز یا اصل (۱) اشیاء، جسمانی است. در نظر آنها عنصر اولی و «اصل» که همه چیز از آن بوجود آمده و بآن بر میگردد، همیشه پابرجاست و فقط حالات آن تغییر میکند زیرا بگمان آنها چیزی نمیتواند از نیستی بوجود آید و یا اینکه نیست شود و آغاز یا «اصل» یعنی طبیعت (۲)، پاینده است. همه این فیلسوفان دوره گذشته درباره «اصل» و علت اولی هم عقیده نبوده اند. در نظر طالس که بنیاد گزار این قسم فلسفه است، علت اولی همان آب است و بگمان او، زمین نیز روی آب قرار گرفته است (۳). «از روی سخنانی که ما نوشت داده شده است بنظر میاید که طالس، روان را چیز متحرکی تصور میکرده است» (۴)

نخستین دوره ای که میتوان آن را دوره ظهور فلسفه در یونان باستان شمرد دوره ایست که بنام دوره فیلسوفان پیش از سقراط نامیده میشود بیشتر این «فیلسوفان» فیزیولوگ (۵) یعنی کسانی هستند که درباره طبیعت بحث کرده اند.

*

* * *

گفتار ششم

فیلسوفان پیش از سقراط

۱- آناکسیماندر (۶)

آناکسیماندر از مردم شهر میله در آسیای صغیر است. بنظر میاید که

(۱) archê (۲) phusis (۳) متافیزیک b I/۳/۹۸۳ ترجمه

از ترجمه J. Tricot چاپ J. Vrin - ۱۹۵۳ (۴) درباره روان ۱۹

a I/۲/۴۰۵ ترجمه از ترجمه J. Tricot چاپ J. Vrin

(۵) physiologue بمعنائی که ارسطو بکار برده است

Anaximandros (۶)

از طالس (۱): ضمانت پیش درآمد گرفتاری است، از راه ناروا
ثروتمند شو، بیکاری نامطبوع است؛ بیکارمباش
اگرچه ثروتمند باشی؛ بهمه کس اعتماد مکن.
ازیتا کو (۲): موقعیت صحیح را تشخیص بده؛ از نیست خود سخنی
مگو، زیرا اگر موفق نشوی ریشخند خواهی شد.
از بیاس (۳): بیشتر مردم، بد هستند؛ اگر کار خوبی انجام دادی،
آنها از خدایان بدان، نه از خودت

از پریاندروس: لذات سپری هستند ولی تقوا، پاینده است؛ در سعادت؛
اعتدال و در بدبختی با متانت و آرام باش؛ شایسته پدر و
مادر خود باش؛ نست بدوستان، خواه در بدبختی و خواه
در خوشبختی باشند، همیشه یکسان باش (۴).

از «دانیان هفتگانه» طالس از همه معروفتر است. با اینهمه از زندگانی
او چیزی معلوم نیست و حتی افلاطون و ارسطو نیز چندان اطلاعی از زندگانی
او نداشته‌اند. میگویند از مردم شهر میله (۵)، و بازرگان بوده است و بمصر
سفر کرده است و از دیدن اهرام مصر و طغیان منظم رود نیل، سخت متأثر
شده است. از خود طالس نوشته‌ای در دست نیست ولی نویسندگان دوره‌های
بعد سخنانی از او نقل کرده‌اند که کم یا بیش شامل عقاید او است. ارسطو
مینویسد: «بیشتر کسانی که پیش از دوره ما، بفلسفیدن پرداخته‌اند، گمان

(۱) Thales (۲) Pittakos (۳) Bias (۴) سخنان
دانیان هفتگانه از کتاب W. Capelle: «فلسوفان پیش از سقراط»،
چاپ چهارم KTA - ۱۹۵۳ صفحه ۹۵ تا ۶۶ ترجمه شده است
Milet (۵)

بیکدیگر را در زمان مشخصی جبران میکنند» (۱)

«هر چیزی را خود، «آغاز» (۲) است و یا از «آغاز» بوجود آمده است ولی آپیرون، آغاز ندارد یعنی چنانکه آناکسیماندر و بیشتر فیزیولوگها عقیده دارند «تولید نشده» (۳) و «از میان نرفتگی» (۴) است. علاوه بر این، آپیرون نامیرنده و فنا ناپذیر است و همانا خداست» (۵)

«در نظر آناکسیماندر، پیدایش اشیاء انگیزخته تغییر عنصر اوتلی نیست بلکه ساخته مجزا شدن اضداد است بعلمت حرکت همیشگی آنها. اضداد عادتند از سرد و گرم و خشک و تر و مانند اینها» (۶)

«آناکسیماندر عقیده داشته است که جهانهای بیشمار وجود دارند و فاصله‌های آنها از یکدیگر بیک اندازه است» (۷)

۴- آناکسیمن (۸)

آناکسیمن از مردم میله، شاگرد و همشهری آناکسیماندر بوده است. از زندگانی او چندان چیزی معلوم نیست. نوشته‌اند که در سال ۵۲۵ پیش از میلاد مرده است. نویسندگان دوره‌های بعد سخنانی از آناکسیمن نقل کرده‌اند که کم یا بیش در مینه‌سخنان آناکسیماندر است با این تفاوت که آناکسیمن، «بی انتها» را هوا فرض کرده است:

(۱) Theophraste در کتاب: «عقاید فیلسوفان طبیعت» قطعه دوم - نقل از J. Burnet: سبیده دم فلسفه یونان، بارعایت ترجمه W. Capelle که همین عبارات را ضمن نقل گفتار Simplicius در تفسیر فیزیک ارسطو آورده است. (۲) همان کلمه arché را بکار برده است که بمعنای اصل، خاستگاه، بنیاد و آغاز است. (۳) agenêton (۴) apthorton (۵) ارسطو: فیزیک III/۴/۲۰۳b۶ (۶) Simplicius در تفسیر فیزیک ارسطو ۲۴/۱۳ (۷) Aetius II/۱/۸ (۸) Anaximènes

در ۶۱۱ پیش از میلاد متولد شده و در ۵۴۶ مرده است. نخستین یونانی است که دربارهٔ آغازها اصل، اندیشهٔ دقیقی داشته است و در کتابی که تا زمان آپولودور (۱) مورخ آتنی (۱۴۰ پیش از میلاد) هنوز در دست بوده است مطالبی در این موضوع نوشته است. این کتاب نخستین کتابی است که در زبان یونانی به نثر نوشته شده است و با این ترتیب آن را کسیماندر نخستین یونانی است که «فیزیک» یعنی بحث درباره طبیعت را از جنبهٔ اشاطیری در آورده صورت علمی بآن داده است و با ایندلیل میتوان او را پیشرو «فلسفه طبیعت» در یونان دانست. آن را کسیماندر، دربارهٔ سنگهای آسمانی (۲)، زمین لرزه و علت طغیان رود نیل نیز بحث کرده است و بعضی (۳) گفته اند که کره نجومی (۴) نیز ساخته است

از آن را کسیماندر نوشته ای در دست نیست ولی فیلسوفان بعد از او و مورخین فلسفه دورانهای بعد سخنانی از او نقل کرده اند که زمینه عقاید او را بدست میدهد :

«آن را کسیماندر از مردم میله همشهری طالس، میگوید که نه آب و نه هیچیک از چیزهایی که عنصر خوانده شده اند، علت اولی چیزها است، و این علت که جوهری متفاوت با همه آنهاست همانا «بی انتها» (۵) است و همه آسمانها و جهانهای که در آنها هستند، از «بی انتها» بوجود آمده اند. آپیرون، جاودانی و همیشه جوان است و «اشیاء از هر چه ساخته شده باشند بهمان نیز بر میگردند، چنانکه معین شده است، زیرا آنها بیعدالتی نسبت

Diogenes Laertius (۳) metiore (۲) Apollodore (۱)
 apeiron (۵) sphaira (۴) آپیرون با «بومن» در چاندو گیه

اوپانیشد مقایسه شدنی است. رجوع شود بصفحه ۲۰

خود درجاتی داشتند و با مراسم مخصوصی دورهم جمع میشدند و دربارهٔ مسائل ریاضی و هیئت سخن میگفتند و توجه خاصی بموسیقی داشتند و در پایان جلسه، طی تشریفات مخصوصی با هم شام میخوردند.

نوشته‌اند که فیثاغورث پیش از مهاجرت به کروتون، به ایران و مصر مسافرت کرده است و در این کشورها ریاضیات و نجوم آموختند.

معلوم نیست بچه دلیل، یونانیان میانه خوبی با فیثاغورث نداشته‌اند و گذشته از آنکه از نقل سخنان او خودداری کرده‌اند، بعضی از آنها از جمله هر اکلیت و هر ودوت طعنه‌هایی نیز باورده‌اند، در عوض، افلاطون همیشه از او و پیروان او به نیکی یاد میکند

گفته شده که نخستین کسی که کلمه **Kosmos** را به عالم اطلاق کرد، فیثاغورث بوده است. معنای این کلمه، نظم است و دلیل نامیدن عالم باین نام، نظمی است که در آن برقرار است و عقیده فیثاغورث و پیروان او، این نظم بوسیله ریاضیات شناختنی است. نظم عالم همانا نظم عددی است و چون در موسیقی نیز رابطه عددی منظم و معین میان صداها برقرار است، اینست که فیثاغورث در گردش کرات آسمانی نیز هماهنگی می‌پذیرد و گردش دوران را قسمی دستگاه موسیقی تلقی میکند.

عقیده دیگری که به فیثاغورث نسبت داده شده همانا عقیده «انتقال ارواح» است که با عقیده ارفیک‌ها دربارهٔ «چرخ زائیده شدن» بسیار نزدیک است با این تفاوت که ارفیک‌ها چنانکه اشاره شد برای رهایی از این «چرخ» «بزم می‌نوشی» (۱) ترتیب میداده اند ولی فیثاغورث میخواست

«آنا کسیمن هوا را علت اولی چیزها میداند و میگوید همه چیز از هوا بوجود آمده است و بآن بر میگردد و چنانکه روان ما که هواست، ما را اداره میکند، همینطور نیز هوا و نفس همه جهان را احاطه کرده است» (۱)
 «آنا کسیمن نیز مانند آنا کسیماندر، جوهر اولی را یگانه و بی پایان میداند ولی آنرا معین و مشخص میکند و هوا را جوهر اولی میشمرد که بعلمت رفیق و غلیظ شدن صورت های متفاوت بخود میگیرد» (۲)

۳- فیثاغورث (۴)

فیثاغورث بنباد گزاز در بستان فیثاغورثیان، در حدود ۵۸۰ پیش از میلاد در جزیره ساموس (۴) از جزایر ساحلی آسیای صغیر متولد شده است. از زندگانی اوچندان چیزی نمیدانیم. نوشته اند که در حدود ۵۳۲ از دست ظلم یوایی کرات، (۵) سلطان (۶) ساموس ببتنگ آمده بشهر کروتون در ایتالیا یی جنوبی مهاجرت کرده است. پس از چندی اقامت در این شهر، مردمی باو گردیده اند و جمعیتی تشکیل داده است که بی آزمایشهای مخصوص کسی نمیتوانستند در آن وارد شود. اعضاء این جمعیت برادر خوانده یکدیگر بودند و بوسیله علائم و اشارات مخصوصی یکدیگر را میشناختند و میان

(۱) I/۳/۴ Aetius (۲) Simplicius ۲۴/۲۶ نقل از -

W. Capelle در مبحث آنا کسیماندر. H. Diels در کتاب معروف خود: «قطعات باقیمانده از فیلسوفان پیش از سقراط» مطالب شماره ۵ و آخرین عبارت شماره ۷ از صفحه قبل را از سخنان آنا کسیمن شمرده و بعنوان قطعه ۳ و ۱ در صفحه ۸۹ جلد اول کتاب نامبرده نقل کرده است.

(۳) Pythagoras (۴) Samos جزیره مستقلی از جزایر نزدیک Lydie بوده و لیدی در این زمان جزو شاهنشاهی کوروش بزرگ بوده است (۵) Polykrates (۶) Tyran که از turannos یونانی است و معمولاً جبار ترجمه میکنند.

بو خود نمی‌آورد و گرنه از بود و فیتاغورث و کزنوفان نزارفهم بهره‌مند بودند.» (۱)

۴- فیثاغورثیان قدیم

جمعیت فیثاغورثیان در زمان حیات استاد باوج قدرت رسید و در بیشتر شهرهای ایتالیای جنوبی و حتی در سیسیل نیز شعبه پیدا کرد ولی کم‌کم با آنها مخالفت شد و پس از مرگ فیثاغورث و شاید در اواخر عمر او از همه طرف با آنها تاختند و کارگاه آنها در کروتون، در موقعی که همه آنها در آنجا جمع به دند سوزانده شد و فقط دو نفر از این دشمنی جان سلامت بردند که یکی از آنها آرکیمبوس (۲) و دومی لوسس (۳) بود که در آنوقت هنوز جوان بود. این دو نفر و چند نفر از فیثاغورثیان که در شهرهای دیگر اقامت داشتند تعلیمات استاد را تبلیغ کردند و مقدمات تشکیل دبستانی را که بنام دبستان فیثاغورثیان معروف است و شرح آن پس از این آورده خواهد شد فراهم ساختند.

خلاصه عقاید فیثاغورثیان قدیم را، ارسطو در کتاب منافیزیک خود شرح داده است:

«فیلسوفانی که بنام فیثاغورثیان خوانده میشوند نخستین کسانی بودند که نمود را وقف ریاضیات کردند و باعث پیشرفت آن شدند. در نظر آنها، اصول ریاضی درباره تمامی موجودات صدق می‌کند و چون اعداد از اولین اصول ریاضی هستند، و بگمان فیثاغورثیان میان اعداد و هر چه که هست و هر چه که میشود (مفردات هستی) شباهت‌های بیشتری وجود دارد

(۱) قطعه ۱۲۹ شماره گذاری H. Diels (۲) Archippos

(۳) Lysis

با تعلیمات اخلاقی و حدود داری از خوردن گوشت، حیوانات، به «تصفید روان» (۱) برسد و از این نظر به هندوان نزدیکتر است. بورنه بنقل از هراکلید (۲) نظریه ارسطو درباره «سدره» را که در «اخلاق» شرح داده است از فیثاغورث مشهور و پس از نقل خلاصه مطالبی که افلاطون از قول سقراط در فدون (b ۶۲ بعد) آورده است مبنویسد «در این زندگانی، درست مانند میدان بازیهای المپیک (۳) سه قسم انسان یافت میشود:

پائین ترین طبقات، طبقه ایست که برای خرید و فروش بمیدان ورزش میرود؛ طبقه میانه، طبقه ایست که برای شرکت در مسابقات با نجا میرود ولی بهترین طبقه، طبقه ایست که فقط برای نگاه کردن (theôrein) ورزشگاه میآید. بزرگترین راه «تصفید» همانا پرداختن بعلم، بدون توجه سود، است و کسی که خود را وقت این علم میگذارد فیلسوف است که از همه کس بهتر از «چرخ زائیده شدن» آزاد میشود. (۴)

علاوه بر سقراط و افلاطون، بعضی دیگر از فیلسوفان یونانی نیز فیثاغورث را بسیار بزرگداشتند از جمله امپدکلس که درباره او چنین گفته است: (فیثاغورث) دانش فوق العاده داشت و در هر قسم کار عاقلانه سرآمد بود و بزرگترین سرمایه دانائی را بدست آورده بود. (۵)

برعکس، هر اکلیت او را زیاد دان ولی بی فهم مینماید «زیاد دانی، فهم

(۱) Katharsis در فلسفه ارسطو بوضوح داده خواهد شد

(۲) Heraklide معروف به Pontikos از نویسندگان سیاسی یونانی

است که در ۳۳۸ ب.م. مرده است. کبابی درباره زندگانی فیثاغورث نوشته است

(۳) olympique که مسابقات سالیانه آن معروف است (۲) سپیده دم

فلسفه یونان فصل ۴۵. (۴) قطعه ۱۲۹ شماره گزارشی H. Diels در

کتاب نامبرده شد پیش از این.

آنها عناصر اولی عدد عبارتند از جفت و طاق که جفت بی انتها و طاق با انتهاست و عدد يك که هم جفت و هم طاق است از این دو عنصر پدید آمده است و دیگر اعداد از يك ساختد شده اند...

بعضی از فیثاغورثیان برای هستی ده اصل می پذیرند که هر اصل با ضد خود يك ردیف موازی تشکیل میدهد: محدود و نامحدود؛ جفت و طاق؛ يك و بسیار؛ راست و چپ؛ نر و ماده؛ ساکن و متحرك؛ مستقیم و منحنی؛ روشنی و تاریکی؛ نيك و بد؛ مریع و مستطیل.

بنظر می آید که نظریه الکما یون (۱) اهل کروتون نیز همین بوده است، خواه فیثاغورثیان از او گرفته باشند خواه او از فیثاغورثیان گرفته باشد. الکما یون مبالغه بیشتر چیزهای مربوط با انسان، دو، دو است مثلاً سفید و سیاه، سربین و تلخ، نیک و بد، بزرگ و کوچک، و با این ترتیب عقایدی درباره اعداد و اضداد بیان کرده است ولی فیثاغورثیان بطور روشن درباره اعداد، عدد آنها و طبیعت آنها سخن گفته اند. از عقاید فیثاغورثیان و عقیده الکما یون، چیزی که میتوان نگاهداشت اینست که اعداد اصل اشیاء هستند...» (۲)

دیگر عقاید فیثاغورثیان، ضمن شرح عقاید دبستان فیثاغورثیان آورده خواهد شد.

۵- کسنوفان (۳) - در حدود ۵۷۶ پیش از میلاد در شهر کولوفن از شهر

های ساحلی آسیای صغیر متولد شده است. از زندگانی او چندان چیزی


(۱) Alkmaion طیب بوده است و «در زمان پیری فیثاغورث، جوان

بوده است» ارسطو در همینجا و همین کتاب. (۲) ارسطو متافیزیک ۹۸۶b۳

نا I/۵/۹۸۵b۲۳ Xenophanes از مردم Kolophon (۳)

تا میان مفردات هستی و آب یا آتش یا خاك، این بود که می‌گفتند اعداد و اصول اعداد، عناصر اولی همه موجودات هستند. از طرف دیگر، چون اعداد نماینده خاصیتها و نسبتهای موسیقی هستند و به نظر آنها همه چیز به مشابیهت اعداد ساخته شده است و اینها واقعیتهای اولی عالم هستند این بود که می‌گفتند همه آسمان، هماهنگی اعداد است و با این فرض، همه مطابقتهایی را که می‌توانستند میان اعداد و اصوات و همچنین نمودهای آسمانی و بخشهای آسمان و همچنین نظم عالم، کشف کنند، همه این مطابقتها را یگانه کردند و آنها را در دستگاه فاری خود وارد کردند مثلاً عدد ده در نظر آنها عدد کاملی است که همه اقسام (۱) اعداد را شامل است و باین دلیل عقیده داشتند که عدد اجرام آسمانی متحرك (۲) ده است و از آنجا که عدد اجرام آسمانی دیده شدنی فقط نه تا است فرض می‌کردند که علاوه بر زمین، جرم آسمانی دیگری نیز وجود دارد که آنرا آتسکتون (۳) یا «زمین مقابل» مینامیدند...» (۴)

و در جای دیگر: «فیثاغورثیان گمان می‌کردند که عدد، اصل هستی است یعنی هم مایه وجود است و هم سازنده حالات و وجوه اشیاء. بعقیده

(۱) اقسام اعداد عبارتند از جفت، طاق، واحد (monade) و مربع-عددده مساوی است با $1 + 2 + 3 + 4$ و چون همه اقسام عدد را شامل است پس عدد کاملی است: یک نماینده مناد، ۲ نمایده جفت، ۳ نمایده طاق و ۴ نماینده مربع است. مناد نماینده عدد، جفت نمایده خط، طاق نمایده سطح و مربع نمایده حجم است. فیثاغورثیان عددده را شکل هندسی زیر  که یک مثلث منساوی الاضلاع است و آنرا tetraktus مینامیدند نمایش میدادند و این مثلث را در کارگاه خود مقدس بشمردند و روی آن سوگند می‌خوردند (۲) نه جرم دیده شدنی آسمانی عبارتند از ملک ثوابت، هفت سیاره و زمین. (۳) Antichton (۴) متافیزیک I/۵/۹۸۵b۲۳ تا ۱۳ a ۹۸۶

«او کل اندیشیدن، دبدن و شنیدن است» ۲۴ و بزحمت، «همه» را به نیروی اندیشه جان خود، اداره می‌کند» ۲۵ همیشه در يك محل است و بی حرکت است، زیرا ساینده، او نیست که باینجا یا بآنجا رود» ۲۶
 «دبستانِ الثات که حاصل آن از کسوفان است، در آنچه، که کل (۱) می‌نامند، جزئیاتائی نمی‌بیند» (۲)

«کسوفان که از میان الثات ه، خستین کسی بود که طرفدار نظریهٔ یکتائی بود. روحانیان نگاه خود را در دل جهان مادی بگردش در آورد، اطمینان داد که «يك»، خداست.» (۳)

۶- هر اکلیت (۴)

از زندگانی احراری مدامم و شتداد که از بجای شهر افسوس (۵) بوده و در او اسطوریان، پادشاهی داریوس نژاد (۸۶-۵۲۲ پیش از میلاد) زندگانی می‌کند. و حتی نام‌هایی او نوشته است از هر اکلیت قطعائی باقی مانده است. و در آنها بسیاری از مهم و مختصر در بارهٔ اصل هستی سخن می‌گویند و دلیل همین ابهام است که هم از دوران باستان، او را «هر اکلیت تاریک» نامیده‌اند. مورخین فلسفه سعی کرده‌اند تریبی برای قطعائی که از او باقی مانده است پیدا کنند بطوری که معنای آنها ببیند و گمراه نشود و این همه آنها در این ترتیب هم حفره نیستند، بنظر می‌آید که شمارهٔ ترتیب دای و تر (۶) که بوزنه نیز آنها را ندیده‌اند از دیگر شماره گزاری‌ها، صحیح‌تر باشد. باینهمه شماره‌های دیلس با علامت D پس از شماره‌های بی و تر

(۱) pantos (۲) افلاطون در کتاب سوفسطائیک (۳) ارسطو

در مافیزیک I/۵، ۹۸۶b۱۸ (۴) Herakleitos (۵) Ephesos

از شهرهای ساحلی آسیای صغیر (۶) Bywater اولس ناشر و مترجم

مضامین هراکلیت نزد زبان انگلیسی

نمیدانیم. نوشته‌اند کدپس از تسلط کوروش بر آسیای صغیر، در ۵۴۰ از وطن خود مهاجرت کرد و پس از چندی جهانگردی در شهرهای یونان و مالت و سیسیل و شاید مصر، بالاخره در شهر اثنا (۱) اقامت گزیده است و بهمن مناست نام دبستان فلسفی او را دبستان اثنا گذارده‌اند. بعضی می‌گویند که کار او در دوره جهانگردی، آواز خوانی داستانهای هم بوده است ولی این سخن درست بنظر نمی‌آید زیرا در بسیاری از قطعاتی که از او باقی مانده است از همروازی بود که خدایان متعدد قبول داشته‌اند سخت انتقاد کرده. شعری «در باره طبیعت» ساخته بوده که قسم‌هایی از آن «بقی مانده است و ارسطو از آن سخن گفته است» بلس (۲) قطعات اشعار او را جمع آوری کرده و در کتاب معروف خود منتشر کرده است نمونه‌هایی که در باین آورده می‌شود ترجمه از کتاب کاپل (۳) است با رعایت ترجمه بودند (۴)

از سخنان اوست: «همروازی بود، در اشعار خود، سنی چیزهایی که برای انسان نیز ننگ است خدایان نیست داده اند، مانند زدی، فریب و زنا» قطعه ۱۱
 «اگر گاوها، اسبها و شیران میتوانستند نقاشی کنند، تصویر خدایان خود را بشال، اما و بالاس یا شیر می‌کشند» قطعه ۱۵

«مردی که حقیقت خدایان را بشناسد، هرگز پیدا نشده است و هیچ‌گاه پیدانخواهد شد... زیرا انسان فطرتاً اندک‌گه این داشته باشد» قطعه ۳۴
 «ولی فطریات خدایان گاه فرسایند و است که بزرگترین خدایان و اسازهاست و شبیه انسان نیست، نه از جهت شال نه از جهت اندیشه» ۲۳

(۱) Elea در اسالای جنوبی، جنوب پهرمال (۲) H. Diels در همان کتاب نامبرده شده درس (۳) W. Capelle در همان کتاب نامبرده شده پیش از این (۴) J. Burnet در همان کتاب نامبرده شده پس از این

B ۱۱-D ۹۳ - «استادیده الهامات دلف (۱) از آن اوست، نه میگوید

و نه پنهان میکند بلکه رمزی بدست میدهد»

B ۱۵ - aD ۱۰۱ - «جشم، گواهی دقیقتر از گوش است (۲)،

B ۲۰ - D ۳۰ - «این عالم (۳) که برای همه همان است، هیچیک از

خدایان و یا انسانها آنرا نساختد است بلکه همیشه بوده و خواهد بود؛

آتش است همیشه زنده که باندازه (۴) بر مفرزد و باندازه فرومی نشیند»

B ۳۲ - D ۶ «خورشید، هر روز خورشید نواست»

B ۳۶ - D ۶۷ - «خدا روز و شب است، زمستان و تابستان است،

جنگ و صلح است، فراوانی و قحطی است (۵)؛ اما صورتهای گوناگون بخود

میگیرد، مانند آتش که وقتی عطرها مان آمیخته شود، بحسب بوی این

عطرها چنین یا چنان نامیده میشود»

B ۶۵ - D ۳۲ - «یاک»، که تنها دانا است، مبحواهد و نمبحواهد

که بنام زئوس (۶) نامیده شود»

B ۷۸ - D ۸۸ - آنچه که در ما چیزی است که ندیده است و مرده

است و بیدار است و خواب است و جوان است و پیر است، یا چیزی است، اولیها

(۱) مقصود Apollon است که خدای روسپایی، هنر و پیم کونی است و

معدی در شهر Delphoi برای سباسب اوساخه بودند و ربائی نام Puthē،

در حال جنده، جواب سئوالان مردم را از ابولون الهام میگرفته اند.

(۲) ناشر جلال الدین مولوی مقاسه سدی است:

کرد مردی از سجده ای سئوال حق و باطل چیست ای بکو خصال

گوش را بگرفت و گفت این باطل است جسم حق است و عینش حاصل است

(۳) Kosmos (۴) metra (۵) دلس و کابل، سبری و گرسنگی،

ترجمه کرده اند Zeus (۶) بزرگترین خدایان یونان باستان.

B ذکر خواهد شد. اینک ترجمه بعضی از قطعات هر اکلِت، از ترجمه بورنه
 بارعایت متن ورعایت ترجمه کاپل، بترتیبی که پیوستگی موضوع روشن تر
 دیده شود :

B-۱D «اگر بمن گوش نمیدهید، عاقلانه است که به سخن (۱)
 گوش فرا دهید تا بشناسید که «همه» «یک» است»
 B-۲D «اگر چه، «سخن» جاودانی است ولی مردم آن را نمی فهمند،
 نه پیش از شنیدن آن و نه پس از شنیدن آن، زیرا اگر چه همه چیز طبق «سخن»
 صورت میگیرد ولی بنظر میآید که مردم از آن بیخبرند و وقتی که با گفتار و
 کردار آزمایش میکنند، آنچرا که بمن عرض می‌کنم و هر چیز را طبق طبیعت
 آن چیز تقسیم میکنم و توضیح میدهم که واقعیت آن چگونه است، باز هم
 نمیدانند که وقتی که بیدارند چه میکنند و هم چنین فراموش میکنند که
 در مدتی که خواب هستند چه میکنند.»

B-۹۵ D-۸۹ «آنهایی که بیدارند جهان مشترکی دارند ولی
 آنهایی که خوابند هر کدام بجهان اختصاصی خود رومیکنند.»
 B-۹۶ D-۲ «و از اینرو ما باید از چیزهای عمومی پیروی کنیم ولی
 بیشتر مردم طوری زندگی میکنند که گوئی دانائی مخصوص بخود
 دارند»

B-۱۰ D-۱۲۳ «طبیعت (۲) دوست دارد خود را پنهان کند»

(۱) logos معنای خردنیز آمده است ولی در فلسفه هر اکلِت، درست بهمان
 معنای سخن است در گفتار فردوسی . phusis (۲)

هر بار، آبهای تازه‌ای بر تو می‌گذرند.»

B ۶۹ D ۶۰: «راه از بالاپائین و راه از پائین ببالایی است.»

✱

✱

✱

B ۹۱a. اندیشه (۱)، میان همه مشترک است.

B ۱۰۰ D ۱۱۱: برای اسنان، خوب نیست که به حد مبل دارد

برسد: بیماری است که تندرستی را خوس آیند می‌نند، بدی، نیکی را
کرسنگی، سری را، جستگی، آسایش را

B ۱۰۰ D ۱۰۰: ملت باید بخاطر قانون خود بجنگد، چنانکه بحاطر

ماروی شهر می‌جنگد.

B ۱۲۱ D ۱۱۹: خصمات هر دس، از دواست «(۲)

B ۱۱۳ D ۱۰۹: یاب من در طرمه هزار نفر است، اگر بهترین باشد.»

✱

✱

✱

از بی حد بیعد، نرأسه ثمان برای سخنان هر اهلیت ارزش زیادی قائل
شده اند. مورخین فلسفه از بی قطعاتی از سموندهای اصلی آنها در بالا
آورده شد برای هر اهلیت فلسفه‌ای درست کرده اند که خلاصه آن اینست:
عالم ساخته خدایان و یا انسانهاست بلکه آتش ازلی است که با نظم
قانونی و بداندازه (metra) فِروزس عباد و خدایوس میشود این آتش

(۱) phronéēn (۲) ethos anthrôpōi daīmôn اتوس نارمان

هر اکتب هنوز معای خصص، خصوصیات اخلاقی و حدی که در روانشناسی
امروز کارا کسر منامند، دانشه است، حصلت نیز بهمن معاست.

جا عوض کرده‌اند و دومینها شده‌اند و دومینها جا عوض کرده‌اند و اولی‌ها شده‌اند .»

B ۶۱ - D ۱۰۲ - « برای خدا همه چیز زیبا و نیک و عادلانه (۱) است ولی مردم بعضی چیزها را دور از عدل و بعضی چیزها را عادلانه می‌پندارند »

B ۵۷ - D ۵۸ - « نبات بود هر دو یکی است »

✱

✱ ✱

B ۴۴ - D ۵۳ - « حاکم بدره همه چیزهاست ، پادشاه همه چیزهاست : بعضی را خدا ، بعضی را انسان ، بعضی را آتش ، بعضی را زنده کرده است »

B ۶۸ - D ۳۶ - « برای روان ، در آمدن بصورت آب ، مرگ است ، رای آب در آمدن بصورت خاک ، مرگ است ولی آب از خاک می‌آید و روان از آب »

B ۲۵ - D ۷۶ - « آتش ، زنده مرگ هوا ، و هوا ، زنده مرگ آتش است ، آب ، زنده مرگ خاک ، و خاک ، زنده مرگ آب است »

✱

✱ ✱

B ۴۱ - D ۸۲ : « تو نمیتوانی دوبار در یک رودخانه فرو روی ، زیرا

(۱) کلمه **dikaio** معنای راست و درست یعنی صحیح است ولی برای آسان شدن فهم ، عادلانه ترجمه شد و **adika** دور از عدل .

باتن آمد و سقراط که هنوز جوان بود با او و شاگردش ، زنون بحث کرد (پارمنید B ۲۷ ۱) بورنه ، باعتبار این سخن افلاطون و بافرض اینکه مقصود از جوان بودن سقراط ، داشتن سن ۱۸ یا ۲۰ سال است ، تاریخ تولد پارمنید را ۵۱۶ یا ۵۱۴ پذیرفته است . در هر صورت پارمنید از هر اقلیت جوانتر و از امید کلس مسن تر بوده است زیرا در شعر خود اشاره ای به سخن هر اقلیت میکند و آنرا نادرست می شمرد و بر عکس ، امید کلس از اصل فلسفه پارمنید پیروی میکند و آنرا توسعه میدهد .

پارمنید از مردم شهر الئا از شهرهای ایتالیای جنوبی بوده و بهمین دناسبت است که ارسطو میگوید شاید از شاگردان کسنوفان بوده است . بورنه ، تأسیس دبستان الئا را توسط کسنوفان محتمل نمیداند و باستناد گفته کسنوفان که من تا ۹۲ سالگی در جهانگردی بودم و از اینجا با آنجا میرفتم (قطعه ۸) نتیجه میگیرد که پارمنید ، سخن گفتن کسنوفان را در موقعیکه به الئا آمد شنیده است ولی شاگرد منظم او نبوده است و باعتبار گفته سوتیون (۱) که دیوژن لائرسیوس (۲) آنرا نقل کرده ، پارمنید از یاران یکمفر فیثاغورثی ، بنام آمینیاس (۳) بوده است (۴) .

پارمنید نخستین یونانی است که «شعر فلسفی» گفته است و نظر فلسفی خود را در شعری (در باره طبیعت (۵)) بیان کرده است . قطعاتی از این شعر باقیمانده که دیلس ترجمه کرده و با متن یونانی در ۱۸۹۷ منتشر کرده است . اینك نمونه ای از سخنان او:

Diogenes Laertius (۲)

Sotion (۱)

Ameinias (۳) رجوع شود به بورنه : سپیده دم فلسفه یونان فصل ۴۸

peri phuséôs (۵)

اصلی همان *logos* یعنی «سخن» یا «خرد» است که در نتیجه تجزیه آن و جنگ میان اجزاء آن، همه چیز بوجود می آید (راه پائین) و در نتیجه صلح و آرامش، همه چیز افسرده میشود و با آتش اصلی بر میگردد (راه بالا) و باین ترتیب از «یک» «بسیار» و از «بسیار»، «یک» درست میشود. راه از بالا پائین و از پائین بی بالا یکی است یعنی تولید و از میان رفتن، یک چیز است. بعقیده هر اقلیت «همه چیز جریان دارد» (۱) و در این جریان دائم «خرد» حکومت دارد همه چیز از جمع اضداد ساخته شده است، نیک، بد و بد نیاک است ولی این اضداد با یکدیگر هماهنگی دارند

بعضی از زبان شناسان عقیده دارند که هر اقلیت با «فلسفه» زرتشت و عقاید ایرانیان آشنائی داشته است. از آن جمله میلز (۲) در کتاب «زرتشت و یونانیان» مینویسد «بایستی اقرار کرد که هر اقلیت از آئین مزدآ، آگاه بوده است... زیرا وقتی هر اقلیت در اوج خود بود نیروهای ایرانی تادروازه های افسوس رسیده بودند» با آنکه این دلیل کافی نیست ولی باز هم شاید بتوان گفت که وسعت دادن بد مفهوم جنگ و جمع اضداد و آتش ازلی و مانند اینها نتیجه آشنائی هر اقلیت با عقاید ایرانیان بوده است.

۷ - پارمنید (۳)

از زندگانی او چندان چیزی نمیدانیم. افلاطون یکی از کتابهای خود را بنام او نوشته است و در این کتاب میگوید پارمنید در سن ۶۵ سالگی

(۱) *panta rei* - این عبارت جزء قطعات هر اقلیت آورده نشده است ولی چنانکه بورنه میگوید «چون افلاطون و ارسطو آنرا به هر اقلیت نسبت داده اند و در واقع خلاصه فلسفه اوست، پس از خود اوست»

(۲) L. H. Mills صفحه ۱۰۱ (۳) *Parmenides*

است و نخواهد بود زیرا اکنون هست: «همه» «یاک» و بهم پیوسته، (هرسه) با هم چگونه می‌تواند مو یافته باشد؟ نمیگذارم بگوئی یا اندیشه کنی که از چیزی که نیست، «هست». چه اجباری، باعث شده که، زودتر یا دیرتر، از «نیست» شروع کند و سپس رشد کند، بنابراین یا بایستی باشد و یا اصلاً نباشد

و هم چنین نیروی یقین اجازه نخواهد داد که از «نیست»، «جز نیست» تولید شود و از اینجاست که دیکه، نمیگذارد که «هست» به «شدن» و «رفتن» راه یابد بلکه آنرا در زنجیر نگاه میدارد و حفاظت میکند. قضاوت ما در این موضوع بسته باین نکته است: «هست» یا «نبست». اما، چنانکه لازم است، تمیز قطعی دادیم که ما باید یکراه را که نیاندیشیدنی و نگفتنی است ترك کنیم زیرا راه حقیقی نیست و راه دیگر را حقیقی و واقعی بدانیم. اما باشندده چگونه ممکن است بر آن شود که در آینده باشد و یا چگونه میتواندست تولید شود؟ اگر تولید شده، پس نیست و اگر باید در آینده باشد باز هم نبست و بدینسان، تولید، خاموش است و از میان رفتن در کار نیست.

«باشنده» بخش پذیر نیست، زیرا کاملاً یکسان است و در هیچ جا قویتر و یا ضعیفتر نیست که بهم پیوستگی آن نتواند حفظ شود و همه جا (بطور مساوی) از باشندده پر است و از اینرو کاملاً بهم پیوسته است زیرا باشندده نزد باشندده است. بی جنبش و تغییر ناپذیر در قید زنجیرهای قوی نگاهداشته شده، بی خاستگاه و بی پایان. زیرا تولید و از میان رفتن را یقین حقیقی بدور رانده است و باشندده، چون همان که هست، در جای خود پایدار است و در

در آغاز این شعر (قطعه ۱ تا ۵) بارنید توصیف می‌کنند که اسبهای تندرو، عرابهٔ اوزا تا آنجا که دلش میخواست ششده‌اند و ایزدان (۱) اوزا برام بسیار ستود شده‌ای کدمردان را بمقصد میرساند ره‌ری کرده‌اند دختران خورشید که در راهنمائی اوبسوی روشنی عجله داشتند، نقاب از چهره بر گرفتند، جایگاه شب را ترک کردند و بخواهش آنان دیدند (۲) کیفر دهند، دری که راه شب و روز را جدا می‌کند، بروی اوباز می‌کنند... والیه‌او خوش آمد می‌گوید و چنین تعلیم می‌دهد:

D ۳ و ۲-هان' من می‌خواهم بتو بگویم که کدام راه‌های تحقیق، قابل اندیشیدن هستند و تو بسخن من اوس فرادرو آرا بخاطر بسیار. یا راه (نشان می‌دهد) که هست و نامش این است که باشد این راه یقین است زیرا همراه با حقیقت است راه دیگر می‌گوید که نیست و لازم نیست که باشد من بتو می‌گویم که این دومی، راهی است که هم‌حس در آن، چیزی یاد نمی‌گیرد زیرا تو نمیتوانی، چیزی را که نیست، بشناسی و ندان کنی؛ زیرا همان یاد چیزی است که میتواند بداندیسه بیاید و باشد (۳)

D ۸ فقط یاک راه می‌ماند که ما از آن سخن بگوئیم: راهی که می‌گوید، هست در این راه نشانه‌های بسیار است: چون تولید نشده است پس فنا ناپذیر است، کامل، تاز، تزلزل ناپذیر و بی پایان (۴) است. هیچگاه نبوده

(۱) Daïmonés جمع Daïmon درست معنای ایزدان و ایزد در آئین زرتشتی است و بهیچ وجه معنای خدایان و واحد، نمیدهد (۲) Dikê در اینجا خدای عدالت است در جاهای دیگر معنای عدل و بر و برادری و بکار رفته است. آنست که نرحمه نشد. (۳) Diels ترجمه کرده: «اندشیدن و بودن یک چیز است» I/۲۳۱ ولی اراد بورنه درست است و ترجمه اودر اینجا آورده شد (۴) atêleston معنای بانام و بی غایت است یعنی حد زمانی ندارد و مانند دلیل «بی پایان» ترجمه شد نابا بی انتها که بمعنای بی حد (از نظر مکان) است اشباه نشود.

سبك و درهمه جا با خود یکسان است و دیگری که درست متضاد آنست،

شب بی روشنی که جرمی متراکم و سنگین است...» (۱)

از اینجا بی‌محدود یعنی از قطعه ۹ تا آخر قطعه ۱۹ قسمی شرح پیدایش

جهان است که چندان اهمیت برای فهم فلسفه پارمنید ندارد و از ترجمه

آنها خودداری میشود و فقط اشاره میشود که پارمنید در قطعه ۱۳ گفته

است که اروس، یعنی مهر، نخستین خدائی بود که آفریده شد.

افلاطون و ارسطو و بسیاری از فیلسوفان و نویسندگان دوره‌های بعد، برای

گفتار پارمنید، ارزش زیادی قائل شده اند زیرا پارمنید نخستین فیلسوفی است

که «بودن» و «نباشدن» را «هستن» (۲) را اصل دانسته است و آنرا «شدن»، یعنی

تولید و تغیر و از میان رفتن، مقابله کرده، راه تحقیق درباره «هستن» را

راه حقیقی و سخن گفتن از «شدن» یا «نیستن» را راه پندار نامیده است و

بزبان شاعرانه و تشبیه و تمثیل بسیار لطیف، انسان را به تحقیق درباره

باشنده (۳) تشویق میکند و بهمین دلیل است که پارمنید را واضع «هستن

شناسی» (۴) نامیده اند زیرا تفکیک «هستن» و «نیستن» و یا باصطلاح

امروز «بودن» (۵) و «شدن» از یکدیگر برای تحول تاریخ فلسفه بسیار

سودمند بوده است.

اما از آنجا که گفتار پارمنید بسیار عمیق بود و یونانیان تا آن زمان

(۱) ترجمه خلاصه از روی ترجمه‌های بورنه، دبلس و کابل باره‌ایت متن.

(۲) *esti* (۳) *eon* (۴) *Ontologic* از *ontos* و *on* یونانی که

بمعنای «بودن» است (۵) *cinaï* توضیح بیشتر درباره تفاوت مفاهیم:

بودن، هستن، وجود داشتن، هستی و مانند اینها ضمن توضیح فلسفه معروف

به «فلسفه هستی» آورده خواهد شد.

خود آرام یافته است زیرا لزوم (۱) بر قدرت، آنرا در قید حدود نگاه میدارد و از اینرو، باشند نمیتواند بی انتها باشد. زیرا هیچ چیز کم ندارد و اگر بی انتها می بود، همه چیز کم میداشت.

اندیشیدن و اندیشه باینکه « هست »، بآنچه است زیرا تو نمیتوانی، بی باشندم ای باندیشه آنرا بیان میکنند، باندیشد بر خورد کنی. زیرا برون از باشندم، هیچ چیز نیست و هیچ چیز یافت نخواهد شد. و از اینرو همه چیزهایی که میرند گمان (- مردم) بگمان اینک حقیقتی در آنهاست مشخص کرده اند فقط نام است: تو باید و از میان رفتن، « بودن »، نبودن، تغیر جا و تعویض رنگ درخشنده

ولی از آنجا که حد آخری وجود دارد پس، از همه طرف تمام و کامل است مانند جرم باک کرده گرد که همه جای آن از مرز، تعادل دارد، زیرا حق ندارد در اینجا یا در آنجا بزرگتر یا ضعیفتر باشد. زیرا نه، « نباشنده » میتواند مانع شود که به تعادل درآید و نداینکه باشندم میتواند در اینجا بیشتر و در آنجا کمتر از باشندم باشد زیرا باشندم کاملاً دست نخورده است و از هر طرف با خود مساوی است و یکسان بحدود خود برخورد میکنند.

بد بنسان من سخن خود را که شایسته اعتماد است و همچنین اندیشه خود درباره حقیقت را تمام میکنم. اما از اینجا بعد پندار میرند گمان را شناس.. مردم بر آن شده اند که در صورت را نام گذاری کنند در صورتیکه نمیبایستی یکی از آنها را نام ببرند و همینجاست که از حقیقت دور میشوند. ایندو صورت را مخالف یکدیگر پنداشته اند و نشانه های متمایز برای آنها پیدا کرده اند. به یکی شعله آتش اثر نام داده اند که نرم، بسیار

که متناقض آن اصل بوده است و با این ترتیب مدعی، سردرگم، و دچار «مشکل بی‌دررو (۱)» میشده است.

افلاطون در کتاب پارمنید، b ۱۲۸، چنین مینویسد:

زنون (خطاب به سقراط): نوشته من برای دفاع از عقیده پارمنیدو بر ضد کسانی نوشته شده است که میخواهند آنرا مسخره کنند. مدعیان پارمنید میخواهند بگویند که اگر «باشنده»، «یا» باشد از این فرض نتایج خنده‌دار بیرون خواهد آمد که همه متناقض بددیگرند. نوشته من در جواب آنهایی است که «بسیار» را تصدیق میکنند و حملات آنها را، با فرع، با آنها بر میگردداند و میتوانند نشان بدهد که فرضیه آنها که «باشنده» بسیار است مسخره‌تر از فرض «یا» بودن باشنده است و در همین کتاب، d ۱۲۷:

سقراط (خطاب به زنون): زنون، مقصود تو از این سخن چیست که میگوئی: اگر «باشنده‌ها» «بسیار» باشند، لازم میاید که چیزها باید دیگر، هم همانند (۲) و هم ناهمانند باشند و این ناممکن است زیرا همانندان نمیتوانند ناهمانند و ناهمانندان، همانند باشند. پس ناممکن است که «بسیار» وجود داشته باشد... و با این ترتیب تو میخواهی بوسیله هر یک از دلایل‌های خود ثابت کنی که «بسیار» وجود ندارد آیا اینست، آنچه تو میخواهی بگوئی و یا من گفتار ترا درست نفهمیده‌ام؟ زنون: بر عکس، تو کاملاً مقصود کتاب مرا دریافته‌ای.

زنون در موضوع حرکت و سکون بیاناتی دارد که به پارادکس (۳)‌های زنون معروف شده‌اند. از آن جمله است:

(۱) *aporia* (۲) *omoia* همانند و *anomoia* ناهمانند.

(۳) *paradoxa* یعنی سخنی که متضاد بندها عمومی است ولی ممکن است صحیح باشد.

هنوز با مفاهیم مجرد یعنی مفاهیم بی واقعیت محسوس آشنا نبودند این بود که از هر طرف باو تاختند ، بخصوص پیروان هرا کلیت که پارمنید عقاید آنها را نادرست شمرده بود و آنها را پیرو پندار (۱) نامیده بود . در مقابل این حملات توأم با استهزاء و تمسخر ، یکی از شاگردان پارمنید بدفاع پرداخت و کوشش کرد که درستی گفتار استاد و نادرستی عقیده مخالفین را روشن سازد . این شاگرد زنون نام داشت .

۸ - زنون (۲) الثالث

زنون نیز مانند استاد خود پارمنید از مردم شهر الئابود . از زندگانی او چیزی نمیدانیم جز اینکه ۲۰ سال از استاد خود جوانتر بوده است . بگفته افلاطون موقعی که زنون همراه پارمنید به آتن آمد ۴۰ سال داشت (پارمنید b ۱۲۷) و با این حساب ممکن است تاریخ تولد او را در حدود ۵۹۰ یا ۵۹۶ پیش از میلاد فرض کرد

از آثار زنون چیزی در دست نیست ولی از روی سخنانی که افلاطون و ارسطو ، درباره روش استدلال او که عبارت از « اثبات نامستقیم » است ، نوشته اند میتوان پی برد که زنون ، چنانکه ارسطو نوشته است واضع روش استدلالی دیا لک تیك (۳) بمعنای گفتگوی جدلی ، بوده است و این روش که بعدها سرمشق دیگران نیز واقع شده ، چنین بوده است که اصل مسلم طرف مخالف را می پذیرفته و با فرض صحت آن ، نتیجه هائی از آن می گرفته

(۱) doxa . (۲) Zenon (۳) dialektikê روش دیا لک تیك

زنون همانست که بعدها بصورت eristikê یعنی جدل درآمده است و با دیا لک تیك افلاطون که چنانکه گفته شد همان فلسفه بمعنای امروزی آنست ، فرق دارد .

ولی زمانی، که در یف B و C لازم دارند که بوضع A در آیند مساوی است.
پس دو برابر زمان، مساوی نصف آنست..» (۱)

ارسطو در همین دفتر ششم کتاب فیزیک خود همه استدالات زنون در اثبات، ناعملکن بودن حرکت را استنتاج غلط (۲) نامیده است و سعی کرده است تا درست بودن آنها را با استناد بد بخش ناپذیر بودن زمان و همچنین اشاره باینکه زمان حرکت دو جسم مساوی، که سرعت آنها مساوی است، در طول جسم ساکن و جسم متحرک یکی نیست، نشان بدهد.

۹- امید کلس (۳)

امید کلس از مردم آکراگاس (۴)، جیرجنتی (۵) کنونی، از شهرهای سیسیل، در حدود ۴۹۵ پیش از میلاد متولد شده است. ززندگانی او چندان چیزی نمیدانیم. نوشته اند که از شاگردان پارمنید و همدرس زنون بوده. امید کلس هم پزشک، هم شاعر و هم فیلسوف بوده است و شاگردان او کارهای خارق عادت باو نسبت داده اند و او نیز خود را از این دان (۶) میدانسته است. در سال ۴۴۴ بشهر نو بنیاد تورיום (۷) واقع در خلیج تارانت (۸) در جنوب ایتالیا و از آنجا به پایوپونز (۹) رفته و دیگر بوطن خود بازنگشته است. پیروان او، غیبت او را حمل به صعود با آسمان کردند و دشمنان او گفتند که خود را در دهانه آتشفشان اتنا (۱۰) انداخته است تا نسبت کرامت باو داده شود. نوشته اند که ۶۰ سال زندگانی کرده است و باین حساب در حدود ۴۳۵ مرده است.

(۱) ارسطو؛ فیزیک VI/۱/۲۳۱b (۲) parallogisma (۳) Empedokles (۴) Akragas (۵) Girgenti (۶) daīmonés (۷) Thurioi (۸) Tarent (۹) Ploponnes (۱۰) Etna

«چیز متحرك، نه در فضائی حرکت میکند که در آن هست و نه در فضائی که در آن نیست». قطعهٔ دیلس.

«تیر پرتابی ساکن است. زیرا مقصود از سکون، اشغال فضائی مساوی با جسم است و چون جسم متحرك در هر لحظه شاغل فضائی، مساوی با خود آنست پس متحرك نیست ..

«تو نمیتوانی بآنهاى يك ميدان برسى : تو نمیتوانی در این زمان با پایان از عدد نقاط بشمار بگذری و مجبورى نخست نصف فاصله معین را طی کنی، بعداً تمام آن فاصله را و هم چنین در مورد این نصف فاصله نیز باید نخست نصف آن را طی کنی، و همچنین تابی نهایت... آشیل (۱) هیچگاه به لاک پشت نرسد فاصله‌ای از او جلو تر است نخواهد رسید زیرا نخست باید بمحلی برسد که لاک پشت از آنجا شروع بحرکت کرده است ولی در این زمان، لاک پشت فاصله تازه را طی کرده است و تا آشیل این فاصله را طی کند، لاک پشت فاصله دیگری را پیوده است؛ آشیل نزدیک میشود ولی هیچگاه به لاک پشت نمیرسد

«نصف یا نه آن میتواند با دو برابر آن مساوی باشد: سه ردیف گلوله فرض کنیم که یکی از آنها (ردیف A) ساکن و دو ردیف دیگر (B و C) با سرعت مساوی در خلاف جهت یکدیگر از مقابل ردیف A بگذرند موقعیکه هر سه ردیف روبرویم و اقعند عدد نقاطی از ردیف C که ردیف B از مقابل آنها گذشته اند و روبرو برابر عدد نقاط ردیف A است که B از مقابل آنها گذشته است و از اینرو زمانی که ردیف B لازم دارد برای اینکه از مقابل ردیف C بگذرد دو برابر زمانی است که برای گذشتن از مقابل ردیف A لازم است

(۱) Achille بهلوان یونانی که به تندروی معروف بوده است.

فقط اینها (چهار عنصر) وجود دارند ولی وقتی که از میان یکدیگر میدوند، چیزهای متفاوت میشوند. آمیزش، تا این اندازه آنها را تغییر میدهد.

۲۶- عناصر و نیروها، نوبت به نوبت به نوسانات دایره، تسلط میابند و از میان یکدیگر میگذرند و بحسب نوبت تعیین شده بزرگ میشوند. اینها همان اند که هستند اما با دیدن از میان یکدیگر، انسان و نژادهای حیوانات دیگر میشوند. در یک زمان، بواسطه نیروی مهر با هم یک میشوند و به نظم یکانه در می آیند و در زمان دیگر بتأثیر دور کننده ستیزه، از یکدیگر جدا میشوند تا اینکه از نو تا «یک» رشد کنند و کاملاً رام گردند و هم چنان که «یک» عادت دارد که از «بسیار» ساخته شود و از نو تجزیه شود و «بسیار» پدید آید، اینست که آنها، میشوند و زنده گانی آنها بی تغییر نیست؛ و همچنانکه تعویض همیشگی مواد، هیچگاه پایان نمیرسد، اینست که آنها در این گردش دورانی، باشنده های تغییر ناپذیر هستند.

۲۷- در آنجا نه اندام سریع خورشید، و نه نیروی کند کار زمین، و نه دریا از یکدیگر تمیز داده نمیشوند. بدینسان، سپهر (۱) کره ئی شکل در قلعه تنگ آرمونی (۲)، بسته شده است و از تنهایی که پیرامون او حکم فرماست خوشحال است. نه، ناسازگاری و نه ستیزه ناشایسته به اندام او تسلط دارد.

۲۸- سپهره، کره ئی شکل، از همه جهت با خود یکسان و در همه جا بی انتها، خوشحال از تنهایی پیرامون خود.

۳۰- اما وقتی که در پایان زمان معین شده، ستیزه در اندام سپهر، بزرگ شد، و طبق پیمان محکمی که میان آندو (مهر و ستیزه) برقرار شده بود،

(۱) sphaira بعضی این کلمه را، خدا ترجمه میکنند ولی سپهر که همان کلمه است مناسب تر است (۲) Harmonia دختر آفرودیت.

آنها، (میرندگان) آنرا، شادی (۱) و آفرودیت (۲) مینامند. آنست که میان عناصر نیز در گردش دوری است ولی يك مرد میرنده نیز، آنرا شناخته است (۳). اما تو به سخن نافرین دهنده، گوش فراده: آن عناصر و نیروها همزور و هم سن اند ولی هر کدام کاری متفاوت دارند و طبیعتی ممتاز در گردش دورانی زمان، هر کدام به نوبت، تسلط میابند و غیر از اینها چیزی اضافه نمیشود و چیزی از اینها پایان نمیابد زیرا اگر بنا بود از میان بروند اکنون وجود نمیداشتند. چیزی که بتواند کل را افزایش دهد، از کجا بیاید؟ و چگونه ممکن است کل، فناپذیرد، در حالیکه هیچ چیز از اینها (عناصر)، خالی نیست. نه! اینها همان هستند که هستند ولی با گذر کردن از میان یکدیگر، گاهی این و گاهی آن میشوند و این کار تا ابد ادامه دارد.

۲۱-... خورشید را نگر، در همه جا گرم و روشن؛ نامیرندگان (۴)
 را بنگر که در پر تو و در گرمای غوطه ورنند؛ باران را بنگر، در همه جا تاریک
 و سرد و از زمین چیزهای سفت و با بنیاد بیرون میآید. در کین (ستیزه) همه
 چیز متفاوت میشود. ولی در مهر، همه يك میشوند و هر يك مشتاق دیگری
 است زیرا هر جز که بوده و هست و خواهد بود از اینها سرچشمه گرفته اند:
 درختها، مردما، زنها، حیوانات، پرندگان و ماهیها که از آب تغذیه می
 کنند و خدایان که زندگانی دراز دارند و بش از همه احترام دارند. زیرا

(۲) gêthosunê گاهی بمعنای خوشی نیز میآید ولی در اینجا شادی است.
 (۲) Aphroditê الهه زیبایی دختر زئوس است. در زبان لاتین Venus
 میگویند که در ایران نیز معروفتر است (۳) در این قطعه ۱۷ ترجمه های
 بورنه، دیلس و کابل تفاوت فاحش دارند. در اینجا ترجمه دیلس با در نظر
 گرفتن من ترجیح داده شده است. (۴) بورنه به ماه که ساخنه هواس تعبیر
 میکند؛ دیلس به هوا. بنظر میآید تعبیر دیلس صحیح تر باشد، چون در ردیف
 آتش و آب و زمین، عنصر چهارم هواست.

۳۶- ضمن اینها اینها يك ميشدند، كم كم ستيزه بدورترين انتها

رسيد .

۳۸- هان ! اينك براى تو نخستين عنصرهائى كه همه از يك سر-
چشمه اند، و آنچه ما اكنون مى بينيم از آنها پديد آمده است، شرح ميدهم :
زمين و دريائى پر موج و هواى ترواثير كه همه دايره را احاطه كرده
است. (۱)...

*

*

*

چنانكه در اين قطعات كه بطور نمونه آورده شد، ديده ميشود، آמיד كل،
بروشى بسيار جالب ، فلسفه الثاتها و پيروان هرا كليت را باهم سازش
داده است و ضه ناآز آميخته اين دو فلسفه نتايجى در زمينه عقیده فيثاغورث
وفيثاغورثيان گرفته است. از يكطرف سپهر را «يك» ميداند و آنرا آغاز
واصل ميشمرد و از طرف ديگر براى وجود چهار ريشه ميپذيرد كه همان
آتش و باد و خاك و آب است (۲). علاوه بر اين چهار ريشه (عنصر)، دو عامل
ديگر يعنى مهر و ستيزه را نيز در كار جهان مؤثر ميداند و آنها را گاهى
«ايزد» مينامد. مهر، سبب آميزش عناصر باهم و ستيزه موجب دور شدن آنها
از يكديگر است. وقتى نيروى مهر، در سپهر حكمرانست عناصر با هم

- (۱) ترجمه از ترجمه هاى ديلس، بورنه و كاپل با رعايت متن. شماره ها از ديلس است.
(۲) آميد كلس در قطعه ۶ شعر خود ، اين چهار عنصر را با نامهاى اساطيرى
Zeus (= آتش) ، Hera (= هوا) ، Hades (= زمين) و Nestie (= آب) نامبرده است ولى بنصريح ارسطو در كتاب متافيزيك: I/۳/۹۸۴a۸
مقصود او همان آتش و هوا و زمين و آب است كه عناصر چهار گانه اند و خود
تقسيم ناپذير و فنا ناپذير اند .

امتیازات خود را بدست آورد، ۳۱- همه اندام سپهر، یکی پس از دیگری بلرزه در آمدند.

۲۰- این ستیزه، در جرم اندامهای انسان نیز آشکار است. در یک زمان، همه اندامها که جسمیت یافته اند بتأثیر مهر باید دیگری بگانه میشوند و این اوج زندگانی بر شگفته است در زمان دیگر بتأثیر نیروهای ستمکار ستیزه، از یکدیگر مجزا میشوند و در کناره های دریای زندگانی، سرگردان هستند. چنین است برای درختها، ماهیهای آب، حیوانات وحشی کوهستانی و پرندگان دریائی.

۵۹- اما وقتی که ایزد با ایزد (مهر با ستیزه) به نسبت بیشتر آشنای یافت، اندامهای تک تک و مجزا، بسکدیگر برخورد کردند و از این برخورد چیزهای دیگر بوجود آمدند.

۳۵- . وقتبه، ستیزه به ژرف ترین کودی گردباد و مهر به مرکز آن رسید، همه چیزها یکن شدند، به بیابان بلای از اینجا و دیگری از جای دیگر. بامل، گرده آمدند، و از این آمیخته، دسته جات بشمار موجودات مرنده به بیرون ریختند. اما هنوز بسیاری از چیزها نبامیخته باقیماندند زیرا ستیزه تا آخرین حد دایره دور نشده بود. بهمان اندازه که ستیزه دور میشد، بهمان اندازه شور ملایم و نامیرنده مهر جای آنرا می گرفت و بزودی، آنچه که پیش از این نامیرنده بود، بشکل چیزهای مرنده رشد کرد و آنچه پیش از این نیامیخته بود، در این تعویض راه، آمیخته شد و از این آمیخته ها دستجات بشمار موجودات مرنده، به شکل های گوناگون به بیرون ریخته شد. منظره شکفت انگیزی بود.

دور شدن ستیزه و نزدیک شدن مهر است بمرکز سپهر.

تحول «یاک» به «بسیار» کم و بیش همان «راه پائین» هرا کلیت است و باز گشت «بسیار» به «یاک» «راه بالا» و از اینجا است که میتوان گفت آ امید کل نظر پارمنیدو هرا کلیت را با هم سازش داده است. با آنکه هرا کلیت فقط بوجود یاک عنصر اصلی معتقد است که همان آتش ازلی است و امید کلس چهار عنصر می پذیرد، با اینهمه میتوان گفت که امید کلس به سخن هرا کلیت در موضوع راه بالا و راه پائین نظر داشته است بخصوص که او نیز، مانند این، آتش را بنام زئوس مینامد و ستیزه را باعث بوجود آمدن چیزها میداند (هرا کلیت میگوید جنگ، پدر چیزهاست). ولی آ امید کل به پارمنید نزدیکتر است تا بهرا کلیت، بخصوص که کل جهان را تغییر ناپذیر میداند و عناصر را «همیشه همان» مینامد.

جنبه فیثاغورثی گفتار آ امید کلس در نتایجی است که از نظریات خود گرفته است، بخصوص در شعر دیگر خود که بعنوان «تصفیه» معروف است. آ امید کل نیز مانند فیثاغورث و ارفیکها بتکرار حیات و دایره وجود و «چرخ تولد» معتقد است و مانند فیثاغورثیان، جهان را دارای دو طرف، راست و چپ میداند (۱) و همچنین اصول زهد فیثاغورثیان را نیز تبلیغ میکند: نکشتن موجودات زنده و خویشاوند بودن انسان، خدایان و حیوانات. «فقط یاک نفّس (pneuma) یگانه است که در همه جهان دمیده شده و ما را با آنها یکی کرده است و از اینرو، کشتن حیوانات و خوردن گوشت آنها، بدان ماند که خویشاوندان خود را بکشیم (۲)»

يك ميشوند و سپهر از «تنهائی پير امون خود خوشحال است». سپهر آמיד كل، در اين حالت، همان «يك» پارمنيد است؛ بر عكس، وقتى «ستيزه بر اندام سپهر تسلط دارد» عناصر از يكديگر مجزأ ميشوند و براى اين مجزأ شدن، از ميان يكديگر ميگذرند و چيزها كه آميخته اين چهار عنصر اند بوجود ميآيند و با اين ترتيب از «يك»، «بسيار» پديد ميآيد.

مورخين فلسفه، از ارسطو تا امروز، سعى دارند اشعار آמיד كلس را بصورت نظريه‌هاى علمى درآورند. ارسطو ميگويد «بعضى فيلسوفان بوجود گذرگاه (۱)، ميان ذرات هر چيز معتقداند» (۲) و مراد او همانا آמיד كلس است. بورنه از قطعات شعر آמיד كل استنباط ميكند كه بعقيده او، سپهر در گردش دورانى است و هر دوران داراى چهار مرحله است: در مرحله اول، چهار ريشه وجود يعنى چهار عنصر به نيروى مهر با يكديگر آميخته‌اند و هيچ چيز نيست مگر «يك»؛ در مرحله دوم، مهر شروع بدور شدن ميكند و ستيزه بمرکز نزديك ميشود و در نتيجه بخشى از عناصر از يكديگر مجزأ ميشوند و بخشى ديگر آميخته ميمانند؛ در مرحله سوم، مهر كاملاً از مرکز دور شده و ستيزه جاي آنرا گرفته است. در اين مرحله، عناصر كاملاً از يكديگر مجزأ شده‌اند؛ در مرحله چهارم، مهر شروع بيازگشت بسوى مركز ميكند و ستيزه از مركز دور ميشود و عناصر دوباره بحال آميختگى درميآيند و دوران گردش سپهر از نو آغاز ميشود. جهاني كه مادر آن زندگاني ميكنيم، ساخته مرحله دوم يا چهارم است يعنى موقعيكه «ستيزه در اندام سپهر، بزرگ شده است». تحول «يك» به «بسيار»، نتيجه دور شدن مهر و نزديك شدن ستيزه است بمرکز سپهر و برعكس، بازگشت «بسيار» به «يك» نتيجه

۴-... پیش از آنکه چیزها که باهم بودند از یکدیگر جدا شوند، هیچ رنگی بطور واضح شناخته نمیشد، زیرا آمیختگی همه چیز مانع (این تشخیص) بود: آمیختگی تر و خشک، گرم و سرد، روشن و تاریک، بخصوص که خاک زیادی در آن (— آمیخته همه چیز) بود و مقداری حدی از تخمه (۱) هائی که از هیچ بابت یسید دیگر شباهت نداشتند. زیرا از چیزهای دیگر نیز هیچکدام بدیگری شبیه نیست و چون چنین است بایستی حتم دانست که همه چیزها در کل هستند.

۶- و چون تعداد اجزاء چیز بزرگ و چیز کوچک مساوی هستند پس همه چیز میتواند در همه چیز باشد و وجود جدا گانه یافت نمیشود و هر چیز بخشی از همه چیز در خود دارد و چون ناممکن است که کوچکترین یافت شود پس نمیتواند جدا شود و برای خود باشد بلکه اکنون نیز باید همه چیز باهم باشد چنانکه در آغاز بود. در همه چیزها مواد بسیار هست و از مواد مجزا شده (از آمیخته ازلی) بمقدار مساوی در چیزهای بزرگ و در چیزهای کوچک یافت میشود.

۷- و از اینجاست که نمیتوانیم مقدار مواد مجزا شده را بدانیم، نه از راه حساب و نه از راه عمل.

۸- مواد موجود در این یا جهان، از یکدیگر جدا نیستند و با تیر نیز از یکدیگر جدا شده نیستند، نه گرم از سرد و نه سرد از گرم.

۱۰- چگونه ممکن است از چیزی که مونیست، موجود بیاید و گوشت، از جز گوشت؟

از آن‌ها کسا گور کتابی باقیمانده بوده که حتی سیمپلیسیوس (۱) نسخه‌ای از آن را در قرن ششم پس از میلاد دیده بوده است. افلاطون نیز اشاره‌ای بکتاب آن‌ها کسا گور کرده است ولی امروز فقط قطعاتی از آن در نوشته‌های دیگران باقیمانده که دیلس جمع‌آوری کرده است. از سخنان اوست :

۱- «همه چیزها باهم بودند و هم از حیث مقدار و هم از حیث کوچکی بی حد بودند زیرا کوچک نیز بی حد بود. و تا وقتی که همه باهم بودند هیچ‌یک از آن‌ها از دیگری تمیز داده نمی‌شد، بعثت کوچکی. هوا و آتیر از همه دست می‌بردند (۲) زیرا هر دو آن‌ها، مواد بدون حد بودند؛ زیرا این‌ها بزرگترین مواد اند هم از حیث مقدار و هم از حیث بزرگی.

۲- زیرا هوا و آتیر از «بسیار» احاطه کننده جدا هستند و این احاطه کننده از حیث مقدار، بی حد است.

۳- در چیز کوچک، کوچکترین یافت نمی‌شود بلکه همیشه يك کوچکتر یافت می‌شود زیرا ناممکن است که باشند (۳) از راه تقسیم (بجائی برسد) که دیگر نباشد، اما در چیز بزرگ نیز همیشه يك بزرگتر یافت می‌شود که از حیث مقدار (۴) با کوچک مساوی است. اما هر چیز برای خود، هم کوچک است و هم بزرگ.

(۱) Simplicius مفسر فیزیک ارسطو در قرن ششم بعد از میلاد
 (۲) از چیزی دست بردن در ادبیات فارسی، هم بمعنای فروتر بودن و هم بمعنای غلبه داشتن است: «سرشک من که ز طوفان نوح دست ببرد ز لوح سینه نیارست نقش خال توشست» حافظ (۳) êon در اینجا بمعنای چیزی که هست یعنی موجود، بکار رفته است (۴) pléthos

سرد و روشن از تاریک و خشک از تر جدا شد ولی بخشهای بسیاری از مواد زیاد در بسیاری چیزها هست و هیچ چیز کاملاً از چیز دیگر جدا نیست و از آن مجزا و متمایز نیست مگر هوش، اما هوش همیشه یکسان است

۱۳- و وقتی که هوش، حرکت را شروع کرد، خود را از هر چه که بحرکت درآمده بود، جدا کرد و هر چه که هوش بحرکت انداخته بود ازیندیگر جدا شد و گردش دورانی، چیزهایی را که در نتیجه حرکت ازیندیگر جدا شده بودند باز هم جدا تر کرد.

۱۵- متراکم و تر و سرد و تاریک در اینجا که اکنون هست جمع شد (شاید در زمین) ولی رقیق و گرم و خشک بسوی دوریهای ائیر رفت.

۱۶- از این چیزها، و قتیله ازیندیگر جدا شدند، زمین، سفت شد؛ زیرا از ابرها (بخارها) آب جدا شد و از آب، زمین، و از زمین سنگها که از سرما سفت شدند...

۱۷- یونانیها رسمی نادرست دارند که از زائیده شدن و از میان رفتن سخن مگویند، زیرا هیچ چیز زائیده نمیشود و هیچ چیز از میان نمیرود بلکه همیشه آمیزش و جدا شدن در کار است. پس بهتر بود که آنها (یونانیها) زائیده شدن را آمیزش و از میان رفتن را جدا شدن مینامیدند.

۱۸- خوب شد است که بماه روشنائی میدهد.

۲۱- ما، بعلمت ناتوانی حواس خود، توانائی شناختن حقیقت را نداریم

a ۲۱- دیده شدنی، نمود چیزی است که دیده نمیشود. (۱)

(۱) دیلس و بورنه و کاپل هر کدام این عبارت را يك جور ترجمه کرده اند.
نرجمه بالا نرجمه کلمه سکلمه من یونانی است :

opsis gar ton adôlôn ta phaînomena

۱۱- در هر چیز، بخشی از چیز دیگر هست مگر در هوش (۱). در بعضی چیزها هوش نیز هست.

۱۲- در هر چیز، بخشی از همه چیزها هست مگر در هوش که حاکم خود (۲) است و حدی بر آن معین نشده است و هیچ چیز با آن آمیخته نیست و تنها است و مستقل است و برای خود زیر، ظریف ترین و پاک ترین چیزهاست و از همه چیزها جداست و در شناختی دارد و بزرگترین نیرو را دارا است و روی همه چیزها تأثیر دارد (۳) دارند، چه بزرگترین و چه کوچکترین موجودات، قدرت دارد و هوش روی گردش دورانی (۴) نیز قدرت دارد بدینسان که او نخستین بار، این گردش را برآورد (۵) و این گردش، نخست از نقطه کوچکی آغاز شد ولی توسعه یافت و باز هم بیشتر توسعه خواهد یافت. و آنچه که با هم آمیخته شد و از هم جدا شد و مجزا شد، هوش همه را شناخت که چگونه باید بشوند و چگونه بودند (که اکنون نیستند) و هر چه که اکنون هست و چگونه خواهد بود، همه را بدینظم در آورد و این گردش دورانی که اکنون ستارگان و خورشید و ماه و هوا و ایرانجام میدهند و از یکدیگر جدا میشوند و این گردش باعث جدا بودن آنهاست، (همه را هوش ترتیب داد) و متراکم از رقیق و گرم از

(۱) nous این کلمه در زبان یونانی بمعنای نیروی اندیشه و نیت و نقشه اندیشه است و بمعنای خرد و حاکم بر ترجمه شده. اروپائیان و فیلسوفان خواهند دقت ترجمه کنند اصلاً ترجمه نمکنند و همان nous منوَسند ولی چون معنای این کلمه با کلمه هوش فارسی مطابق است ترجمه شد

(۲) autokrates (۳) دیکتاتور ترجمه کرده: روان دارند (۴) بزرگ ترجمه کرده: revolution (۵) بزرگ ترجمه کرده: که خود هوش برای بخشیدن و شروع حرکت دارد ای کرد.

هوش نیستند. هوش با آنکه با بسیاری از اجسام آمیخته است ولی هیچ چیز با خود آن آمیخته نیست یعنی خود آن «نیامیخته (۱)» است.

آنا کسا کور در موضوع گرفتن خورشید و ماه و هم چنین جسمانی بودن کرات آسمانی و طغیان رود نیل و جوشناسی و مانند اینها نیز سخنانی گفته است که آوردن آنها برای فهم فلسفه او اهمیتی ندارد.

۱۱- لوکیپوس (۲)

از زندگانی لوسیپ، چیزی نمیدانیم. نوشته اند که از مردم میله بوده است و در جوانی بشاگردی زنون الثالث رفته است و در پیری بشهر آبدرا (۳) مهاجرت کرده و در آنجا در حدود ۴۵۰ پیش از میلاد بتعلیم فلسفه پرداخته است.

بعضی از مورخین فلسفه مانند روده (۴) و تانری (۵) و اخیراً نستله (۶) به پیروی اپیکور (۷) گفته اند که شخصی بنام لوسیپ اصلاً وجود نداشته است ولی چون ارسطو بیش از ده بار از او نام برده و او را واضع نظریه اتمی و استاد دموکریت شمرده است وجود تاریخی او مسلم است.

از روی بعضی قریندها، مانند اینکه زنون در حدود ۴۵۹ به آتن رفته و در همین تاریخ لوسیپ در آبدرا بتعلیم فلسفه پرداخته است، میتوان گفت که تاریخ تولد او پیش از ۴۶۰ شاید در فاصله ۴۷۰ تا ۴۸۰ بوده است.

از لوسیپ نوشته ای در دست نیست و سخنان او حتی بصورت قطعات نیز باقی نمانده است و فقط از روی مطالبی که ارسطو و شاگردش تئوفراست

(۱) amuktos (۲) Leukippos (۳) Abdera از شهرهای
براکه مدیم در کنار دریای اژه (۴) E. Rohde (۵) Tannery
(۶) W. Nestle (۷) Epikuros.

چنانکه از این قطعات، که بطور نمود آورده شد، برمیاید، آنا کسا گور نخستین فلسوفی است که در جریان پیدایش عالم، مفهومی معنوی یعنی هوش را دخالت داده است و میگوید اولین علت گردش دورانی جهان، همانا هوش است. اما این مفهوم را بمعنای حقیقی آن نفهمیده بوده زیرا چنانکه افلاطون در فدون از قول سقراط آورده است «آنا کسا گور برای هوش هیچگونه تأثیر مخصوصی قائل نیست و بر عکس، هوا و اثر و آب و بسیار چیزهای دیگر را علت میسمر» (۱) ارسطو نیز همین مطلب را تکرار کرده است: «آنا کسا گور وقتی نمیتواند توضیح بدهد که فلان چیز، بچند علت، لازم است، آنوقت هوش را روی صحنه میآورد ولی در موارد دیگر، «شدن» را بعلمتهای دیگری، جز هوش، نسبت میدهد.» (۲)

در نظر آنا کسا گور، در آغاز پیدایش جهان، همه چیز با هم بوده و همه چیز در همه چیز یافت میشده است زیرا ماده تا بینهایت تقسیم پذیر است و در کوچکترین قسمتها نیز بهمان تعداد ذرات موجود است که در بزرگترین قسمتها و هر چه عمل تقسیم و تجزیه را ادامه دهیم، هیچگاه بیک چیز نامخلوط نمیرسیم زیرا تخمه جنزها نیز هنوز محتوی بخشی از همه چیز است هوش، آمیخته اولی را بد گردش دورانی در آورده و این گردش باعث جدا شدن چیزها از یکدیگر گردید و این مجزا شدن هنوز هم ادامه دارد اجسام زنده آنهایی هستند که هوش در آنها هست و اجسام دیگر که هوش در آنها نیست، مرده اند. همه موجودات بیک اندازه، آماده پذیرفتن

و «بودن» بمعنای خاص همانا «کاملاً پر بودن» است، ولی این بودن «یاک» نیست بلکه «بسیار» است و «بسیار» از حیث شماره، بی نهایت است ولی بعلت کوچکی، جرم هیچیک از آنها دیده شدنی نیست. «بسیار» درخلاء حرکت میکند و یکی شدن مفردات آن (یعنی اتمها) موجب تولید، و جدا شدن آنها ازهم، موجب از میان رفتن است. علاوه بر این، اتمها، بهمان نسبت که بتوانند بایکدیگر تماس پیدا کنند، مؤثر و متأثر اند و در این حالت اتمها «یاک» نیستند بلکه از راه ترکیب باهم و پیوستن بهم، چیزها را تولید میکنند. . . (۱)

«لو کیپوس ودمو کریت (۲) میگویند که اجسام مرکب، از اجسام بی بخش (۳) ساخته شده اند و این بی بخشها (اتمها) از حیث شکل و شماره، بی نهایت هستند و تفاوت اجسام مرکب بایکدیگر بعلت اتمهای متفاوتی است که هر کدام از آنها از آن ساخته شده اند، و هم چنین بعلت وضع و نظم این اتمها (۴)»

«او کیپوس و یار (۵) اودمو کریت، پر و خالی (۶) را عناصر اولی (۷) میشمردند و آنها را «بودن» و «نبودن» مینامیدند: پروسفت همان بودن، و خالی و رقیق همان نبودن است و بهمین دلیل است که در نظر آنها، نبودن نیز باندازه بودن و خالی نیز باندازه جسم، وجود دارند و این

(۱) ارسطو در کتاب: «درباره تولید و از میان رفتن» I/۸/۳۲۵a۲
 (۲) Demokritos (۳) atoma sôma (۴) ارسطو همین کتاب
 I/۱/۳۱۴a۲۰ بعد (۵) etairos (۶) kenos و
 (۷) stoïkeia که بصورت اسوفس در آثار یونیسندگان سرفی نگار
 رفته است.

(۱) درباره عقاید او نوشته‌اند، میتوان کم یا بیش به نظریات او پی برد:

«لو کیپوس از شاگردان دبستان پارمنید بوده است ولی در توضیح حکونگی اشیاء، راه پارمنید و کسنوفان را دنبال نکرده، بلکه راهی کاملاً متفاوت با راه آنها رفته است در نظر ایندو فیلسوف، کل، همان «یاک» بجرکت، قدیم و محدود است و تحقق درباره «جزی کد نیست» مجاز نیست، ولی لوسیپ، بوجود اتمها یعنی عناصر بشمارای که همیشه در حرکت هستند، عقیده داشته اند از ادای اشکال بشمار مبدانسته است. علاوه بر این میگفته است، «جزی که هست» واقعی تر از «جزی که نیست»، نیست و هر دو اینها علت وجود اشیاء هستند زیرا در نظر او اصل و لا حوهر اتمها متراکم و پراست و این جوهر را، «جزی کدهست» مینامد و میگفت اتمها در خلا، یعنی در «جزی کد نیست» حرکت میکنند ولی حالا نیز بهمان اندازه واقعی است که «جزی کدهست» .. (۲)»

«بعضی از فیلسوفان قدیم (الئاتها) عقیده داشتند که «باشنده» بطور لازم، «یاک» و ساکن است و میگفتند، خلا، «نیست» ولی لو کیپوس نظر به ای داشت که بتصور او با احساس جوهر میامد و تولید و از میان رفتن و حرکت و «بشاری» موجودات دیگر را نفس نمیدارد و تصدیق این چهار مفهوم، امتیازی بود، که لو کیپوس به تجربه مبداد از طرف دیگر به فیلسوفانی که نظر به «یاک» را برقرار کرده بودند و میگفتند حرکت بدون خلا، ممکن نیست ولی خلا، «نیست» حق میداد و میگفت با اینکه خلا، «یستی» است و هیچیک از چیزهایی که واقعی است، «یستی» نیست

(۱) Theophrastus (۲) نوشته است در کتاب او: «عقاید فیلسوفان

طبیعت، نقل از توره فصل ۱۷۲

اتمهای لوسیپ، از یکطرف مانند «عدد» های فیثاغورثیان ییشمارو
 باید دیگرتر کیب پذیر و از یکدیگر جدا شدنی هستند و از طرف دیگر
 هر اتم مانند «یک» پارمنید، پر، تقسیم ناپذیر و تغییر ناپذیر است و از اینرو
 چنانکه بورنه مینویسد «لوسیپ به مناد های فیثاغورثی، صفات «یک»
 پارمنیدی را داده است (۱)» و شاید بهمین مناسبت است که ارسطو اتم
 دموکریت را «طبیعت های اولی (۲)، مینامد (۳)».

۱۲ - دموکریتوس (۴)

دموکریت از مردم آبدرا، در حدود ۶۰ تا ۳۷۰ پیش از میلاد تولد شده
 است. نوشته اند (۵) که ۹۰ سال عمر کرده است و با این حساب تاریخ فوت او
 در حدود ۳۷۰ یا ۳۶۰ است. گفته شده که با فیثاغورثیان رابطه داشته و نزد
 آنان ریاضیات آموخته است و به مصر و ایران نیز مسافرت کرده و پس از باز-
 گشت از این سفر، نا تن رفته است.

دموکریت نظریه اتمی لوسیپ را توسعه داد و آنرا تکمیل کرد
 و درباره علوم دیگر از قبیل فیزیولوژی احساس، روانشناسی بمعنای امروزی،
 اخلاق و تربیت نیز نظریه اتمی را بکار بسته است و در زمینه این علوم عقایدی
 اظهار داشته و کتابهایی نوشته است.

شماره قطعاتی که از دموکریت باقیمانده است بدسیصد میرسد و با
 اینکه کتابهای متعددی نوشته بوده در زمان خودش چندان تأثیری نداشته است

(۱) بورنه فصل ۱۷۲ (۲) *prôton phusin* طبیعت با اجسام اولی

(۳) ارسطو *فیزیک III/۴/۲۰۳b۳۴* (۴) *Demokritos*

(۵) *Apollodore*، ورخ در کتاب: *Chronika* هل از کابل صفحه ۳۹۲

فیلسوفان ادعا میکنند که تفاوت میان عناصر اولی، علت تفاوت همه کیفیات اجسام است. این تفاوت در نظر آنها، فقط سه تا است. هیئت یا شکل، نظم و وضع. و بعیده آنها تفاوتهای اشیاء نتیجه تناسب (۱) تماس (۲) و چرخش (۳) است. تناسب همان هیئت، تماس یعنی نظم و چرخش یعنی وضع:

A و N از نظر هیئت (شکل) متفاوتند؛ AN و NA از نظر نظم، H و Ξ از نظر وضع. اما این فیلسوفان، مشکل حرکت را و اینکه این حرکت از کجاست و چگونه صورت میگیرد، سکوت بر گذار کرده اند» (۴)

«دموکریت و پیش از او لوسپ گفتند، که ذرات بسیار کوچکی یافت میشود که بعضی از آنها صاف، بعضی زبر، بعضی گرد بعضی گوشه دار و با قلاب شکل و بعضی منحنی هستند و هم در زمین و آسمان، بی قدرت طبیعت و فقط در نتیجه تصادف این ذرات ساخته شده است...» (۵)

«لوکیوس و دموکریت، احساس و اندیشه را چون تغییرات جسم توضیح میدهند» (۶)

از این سخنان که دیگران در باره عقیده لوسیپ گفته اند بر می آید، که لوسیپ مانند پارمنید، باشند را «یا» میداند با این تفاوت ده میگوید در همه جهان فقط یک «باشند» نیست و عده باشندها بینهایت است پارمنید هستن جهان را یک پارچه تصور میکرد و میگفت «باشند نزد باشنده است» (قطعه ۸) ولی لوسپ میگوید باشندها ده همان اتمها هستند بپای دیگر چسبیده نیستند بلکه از هم فاصله دارند و در فاصله آنها خلأ است که ناباشنده یعنی نیستی است.

(۱) rusmos (۲) diathigê (۳) tropê

(۴) ارسطو: «مافیزیک I/۴/۹۸۵b۴ سعد (۵) Cicero حجر و در کتاب «طبیعت خدایان I/۲۴/۶۶ (۶) Aetius IV/۸/۵ ملار Capelle صفحه ۳۰۶

اتمهای هوش و اتمهای آتش، دقیقاً کروی است (۱)»

«دموکریت میگوید که کرات بخش ناپذیر (- اتمهای کروی شکل) که همیشه در حرکت اند و طبیعت آنها اینست که هیچگاه ساکن نمانند، تمامی تن را بحرکت درمیآوردند (۲)».

«دوجورشناسائی یافت میشود: شناسائی اصل و شناسائی بدل (- تاریک)، بینائی، شنوائی، بویائی، چشائی و پساوائی (۳) همد از شناسائیهای تاریک هستند و شناسائی «اصل» باهمهٔ اینها متفاوت است» قطعه D ۱۱.

«انسان، جهان کوچک است» قطعه D ۳۷

بیشتر قطعاتی که از دموکریت باقیمانده، بند و اندر زو تعلیمات اخلاقی است. از آنجمله است:

«انسان باید بخاطر و طبعه و نه از روی ترس، از کردار نادرست خودداری کند» قطعه D ۷۱

«در بدبختی، بدو طیفه اندیشیدن، از بزرگی است» D ۷۲

«نسبیه کاملاً مغلوب بول است، هیچگاه نمیتواند عادل باشد» D ۵۰

«کار بد نکردن، هنوز نیک نیست، بلکه نخواستن کار بد، نیک است» D ۶۲

«نبرومندی و زیبایی، سرمایه های جوانی هستند اما خویشتر داری،

کل پیری است» D ۲۹۴



۱۳- اوپانیسدهای میانه

در همین دوره آخر دوران اول تاریخ فلسفه، اوپانیسدهای میانه، در هند

(۱) ارسطو: در دورهٔ روان، I/۱/۴۰۵a (۲) همن کاب I/۳/۴۰۶b

(۳) در یونانی 'psausis' در سانسکرت و پالی 'phassa'، حنا که گفته شد (صفحه ۵۲ حاشیه ۱۰) بهاس و نزدیک شدن است.

وجنانکه خود او میگوید «من به آتن آمدم و هیچکس مرا نشناخت» قطعه ۱۱۸. افلاطون نیز نامی از او نبرده است ولی ارسطو در باره عقاید او مکرر بحث کرده است و در دوره‌های بعد نیز اپیکور و در دوره‌های نازم دورتر چیچرو و پلو تارک سخنانی از او نقل کرده‌اند که بیشتر، بلکه همه آنها در زمینه عقاید لوسیپ است که دموکریت توضیح بیشتر داده است :

«دموکریت ادعا دارد که اجسام اولی (= اتمها) از یکدیگر تولید نمیشوند بلکه اصل همه آنها همان «جسم مشترک» (۱) است که اجزاء آن از نظر بزرگی و شکل (هبت) متفاوتند. (۲)»

«برای بعضی فیلسوفان، علت وجود آسمان، و همه جهانها از خود» (۳) است؛ زیرا تشکیل گرد باد اولی، و جنبشی که عناصر را از یکدیگر جدا کرده است و جهان را بدو نامی که مایه بینیم در آورده است «از خود» است (۴)».

«دموکریت مبالغه و دروان و عوش بد چیز است و این چیز (= واقعیت) بدی از اجسام اولی بخش ناپذیر است (یعنی اتمها) و دلیل متحرک بودن آن (یعنی روان)، طرافت آن و شکل اتمهای آنست. از طرف دیگر اطمینان میدهد که از همه اشکال، شکل گروهی آسانتر بحرکت درمآید و شکل

(۱) *koīnon sōma* (۲) ارسطو: *فیزیک* III/۴/۲۰۳a۳۳

(۳) *automaton* «بعضی این کلمه را «نصادف» ترجمه کرده‌اند و بعضی بخودی خود جسده؛ نظر می‌آید که ترجمه *Capelle* که در اینجا آورده شده درست تر باشد زیرا مفهوم «نصادف»، خون مفهوم علمی، بسیار جدید است و فیلسفه باستانی حورسست و «بخودی خود جنبنده» سز بر وال گفتار جور

سمآید (۴) ارسطو: *فیزیک* II/۴/۱۹۶a۲۴

نیکی و روشنی است، سرخ گون، که رمز شهوت است و سباه گون، که رمز تاریکی است.

مطلب دیگری که در این اوپانیشدهای میانه توضیح داده شده، رابطه «خود» و تن است و نویسندگان ایندوره عقیده دارند که «خود» در غلاف لطیفی پوشانده شده و تولید و از میان رفتن تن مادی، زیانی بآن نمیرساند این غلاف لطیف را «لنگه تن» (۱) یا تن مشخص کننده نامیده اند که کم یا بیش با مفهوم کارا کتر، در روانشناسی امروزی جور میاید. لنگه تن، شامل، خرد، «من کار»، فهم، حواس و نفَس است و موقعی که تن خشن و مادی در نتیجه مرگ، تجزیه و فاسد میشود، «لنگه تن» از آن جدا میشود و بمحل زندگانی تازه یعنی در رحم يك مادر وارد میشود تا بنیاد تن مادی جدیدی بشود. (۲)

اینك نمونه ای از گفتارهای اوپانیشدهای میانه :

از کته اوپانیشد ۱۳-III/۲ :

بدان، که «خود» سوار و تن ارا به است و بدان، که خرد ارا به ران و فهم، افسار و حواس، اسبهای ارا به اند... «خود» که با حواس و فهم ترکیب شده باشد، «بهره مند (۳)» نامیده میشود.

کسی که صاحب نظر نباشد، یعنی افسار فهم در دست نداشته باشد، حواس او مانند اسبهای سرکش اند که تابع ارا به ران نیستند. کسی که صاحب نظر، با فهم و پاكدل است بجائی میرسد که دوباره زائیده شدن ندارد. وقتی انسان، خرد را ارا به ران و فهم را افسار سازد، بمقصد میرسد. برتر

(۱) *linga - sharira* (۲) در H. V. Glasenapp : «فلسفه هندوان» چاپ KTA ۱۹۶۹ صفحه ۱۵۵ تا ۱۶۲. (۳) *bhoktar*

نوشته شده‌اند. قدیمی‌ترین آنها، که محتملاً در حدود قرن پنجم پیش از میلاد تدوین شده‌اند عبارتند از: کتّه اوپانیشد (۱)، موند که اوپانیشد (۲) و ایشه اوپانیشد (۳).

«بعقبه نویسنده‌گان این اوپانیسدها، عناصر خشن که سازنده جهان مادی و تجربی هستند، آخرین مرتبه تحول جان‌اند. این مراتب تحول مثلاً در کتّه اوپانیشد (۳/۱ بعد) بشر حزیر طبقه بندی شده است: برترین مرتبه، مرتبه «جان ازلی» (۴)، پائین‌تر از آن، اصل ناپیدائی (۵)، پس از این، «خودبزرگ» (۶) و پس از این، استعداد عالی شناختن (۷) یعنی خرد است و پائین‌تر از این، منس (۸) یعنی فهم است و آخرین بله این تحول، اعضاء حسی است... (۹)

در شوشاوترا اوپانیشد (۱۰)، پس از جان ازلی، از هبولای ازلی (۱۱) نام برده شده و گفته شده که مایه هستی واقعی است ولی خود آن معنوی و تابع جان ازلی است. و هم چنین پس از خرد، استعداد دیگری ذکر شده که نام آن «من کار» (۱۲) یعنی سازنده «من» یعنی عاملی که کار آن ایجاد تصور «من» و دانستگی بخود است و گفته شده که «من کار» جوهری است که انسان را به تصور شخمت فردی و دارا بودن «خود» متفاوت از «خود» جهان می‌شمارد و این تصور بعقبه نویسنده‌گان این اوپانیشد، تصویری واهی است. هبولای ازلی یا مایه هستی دارای ۳ «گون» (۱۳) است: سفید گون، که رمز

Isha Up. (۳) Mundaka Up (۲) Katha Up. (۱)

mahân âtman (۶) ayakta (۵) purusha (۴)

indrya (۹) manas (۸) Buddhi (۷)

pradhâna یا prakriti (۱۱) Shvetâshvatara (۱۰)

guna (۱۳) ahan kâra (۱۲)

اندیشیده میشود، بدان، که بر همه (۱) «آن» است و نه اینکه در اینجا جستجو میکنند» - ۵

«آن»، که بوسیله چشم دیده نمیشود ولی چشم بوسیله آن بینائی دارد، بدان، که بر همه «آن» است و نه اینکه در اینجا جستجو میکند» - ۶
 «آن»، که بوسیله گوش شنیده نمیشود ولی گوش بوسیله آن شنوائی دارد، بدان، که بر همه «آن» است و نه اینکه در اینجا جستجو میکنند» - ۷

II

اگر تو یاندیشی: من آنرا خوب میشناسم، بسیار کم بر همه را میشناسی آنچه که از «آن» در تو است و آنچه که از «آن» در خدایان است، بایستی سعی کنی که بشناسی» - ۱

«من نمیاندیشم: من آنرا خوب میشناسم ولی میدانم که «آن» برای من ناشناس نیست. کسی از میان ما که اینچنین بداند، «آن» را میشناسد و میداند که «آن» برای او ناشناس نیست» - ۲

III

«بر همه برای خدایان فتحی کرد و خدایان از این پیروزی شکوه یافتند و چنین دیدند: این پیروزی از ماست، این بزرگی از ماست» - ۱
 «آن» اندیشه خدایان را دانست و بر آنان ظاهر شد ولی آنان نتوانستند بدانند که «آن» کی است» - ۲

«به آگنی (۲) گفتند: ای شناسنده هر تولید! بین این ایزد (۳) توانا

(۱) **Brahma** یا برهمن. از آنجا که در زبان فارسی کلمه برهمن بمعنای مؤبد برهمنائی بکار رفته است، برای روشن کردن مفهوم، بر همه نوشته شد.
 (۲) **Agni** خدای آتش (۳) **yaksam** بمعنای ایزد و ایزدان در آئین زرتشتی و **daïmon** در اساطیر یونان است.

از حواس ، موضوع حواس ، برتر از اینها، فهم، برتر از فهم، خرد ، برتر از خرد، «خود بزرگ» است که روان جهان است ، برتر از «خود بزرگ» هیولای ازلی، و برتر از این «جان ازلی» است . برتر از جان ازلی، چیزی نیست و این نقطه اوج و دورترین مقصد است، (۱)

از موند که او پانیشد II/۸ :

«اینست حقیقت هستی: چنانکه از یک آتش تند، هزاران جرقه متفاوت زائیده میشود ولی همه شکل آتش را دارند، همانطور از «بودن» تغییر ناپذیر هستی های بسیار زائیده میشوند و بان بر میگردند» ۱- ولی «جان ازلی» که خدائی است، و زائیده نشده و بی شکل است و محتوی درون و بیرون است و برتر از معنا و زنده گانی است ، پا کبزه کی درخشنده ای دارد و از برترین تغییر ناپذیر نیز برتر است» ۲- «وزند گانی و معنا (۲) و همه اندام حواس، از آن زائیده میشوند و انیر و هوا و روشنائی و آب و خاک که محتوی همه چیز است ، همه از آن هستند» (۳) - ۳

I از کنه او پانیشد (۴)

«آن» (۵) که سخن بیان نمیکند ولی خود بواسطه آن بیان میشود، بدان، که بر همه «آن» است و نه اینکه در اینجا جستجو میکنند» - ۴
« آن » ، که بوسیله منش ، باندیشه نمیآید ولی منش بوسیله آن

(۱) ترجمه از ترجمه Deussen : ودها (۲) manah

(۳) ترجمه از ترجمه J. Herbert : سه او پانسد جاب دوم -

Albin - Michel بار بس صفحه ۲۵۲ تا ۲۵۳ (۴) Kena up.

yad (۵)

دختر قله‌های پر برف، برخورد و باو گفت: این ایزد توانا که بود. ۱۲۴

IV

او، باو گفت این برهمه بود پیروزی که شما از آن شکوه یافتید از

است. آنوقت، تازه ایندرا فهمد که «آن» برهمه بوده است (۱) ۱۲۴

کبست. باشد، گفت او»-۳

«و بجانب «آن» تاخت. «آن» باو گفت: تو کیستی؟ او گفت: من آگنی هستم، شناسنده هر تولید»-۴

«اگر تو چنینی، قدرتی که در تو است، کدام است؟ من میتوانم تمام اینها را بسوزانم، هر چه در روی زمین است.»-۵

«آن»، پرکاهی پیش او گذاشت: اینرا بسوزان. او با همه تندی خود، خود را بر آن پرکاه افکند و نتوانست آنرا بسوزاند و باز ایستاد و از آنجا باز گشت: من نتوانستم تشخیص بدهم که این ایزد توانا کیست.»-۶

«بدوایو (۱) گفتند: وایو بین این ایزد توانا کیست. باشد، گفت او»-۷
«و بر «آن» تاخت. «آن» باو گفت: تو کبستی؟ من وایو هستم و در روی دریای چیزها گسترده هستم.»

«اگر تو چنینی، قدرتی که در تو است کدام است؟ - همه اینها را من میتوانم بمرم. هر چه در روی زمین است.»-۹

«آن» پرکاهی پیش او گذاشت: اینرا ببر. او با همه تندی خود، خود را بر آن افکند و نتوانست آنرا ببرد و باز ایستاد و از آنجا باز گشت: نتوانستم تشخیص بدهم که این ایزد توانا کبست.»-۱۰

«آنوقت به ایندرا (۲) گفتند: استاد سرشاریها، تو شناختن این ایزد توانا را جستجو کن باشد، گفت او و بر «آن» تاخت. «آن» از پیش او ناپدید شد.»-۱۱
ایندرا در همان اتیر، به زن، آثرنی که در صورت های متعدد میدرخشد، به او ما (۳)،

(۱) Vayu خدای باد (۲) Indra یکی از بزرگترین خدایان اساطیر هند که خدای خاص نژاد آریایی بوده است (۳) Uma

نمونه‌های زیادی از این عمل انسان، در رِدها ضبط شده است: سوپتر (۱) یعنی جنباننده، یعنی خدای فعالیت؛ اگنی یعنی خدای آتش، آتش زمینی، هوایی و آسمانی؛ ایندرا یعنی خدای پیروزی و خدای اختصاصی نژاد آریائی؛ و آیو یعنی خدای بارها بیشتر ودها شامل سرودهای ستایش این خدایان و مراسم این ستایش است.

کم کم، تجربه زندگی، انسان را روشن تر میکند و انسان سعی میکند، با آوردن تشبیه و تمثیل، تصوراتی را که زمینه عقاید او هستند واضح تر کند تا اینکه هم بتواند آنها را بدیگران بقبولاند و هم اینکه خود او نیز از شک آزاد شود، گویا اینکه ضمن این تشبیه و تمثیل، عقاید او، صورتهای تازه درآید: ودانته یعنی نوشته‌هایی که به آخر رِدها افزوده شده، نتیجه این دوره سعی و کوشش انسان است.

پس از این دوره، دوره استدلال جزمی (۲) شروع میشود و انسان بدون اینکه بکسی اجازه بدهد که عقاید او را نادرست تصور کند، میل دارد بیان آن عقاید را با استدلال انجام دهد

این میل به استدلال، اگر چه این استدلال بمعنای امروزی یعنی علمی و منطقی نیست، همانا نخستین پرتو توجه بشناسائی است که در وجود انسان نمایان میشود و کم کم او را بفلسفیدن میکشاند: او پانیشد های کهن و فلسفه‌های پیش از سقراط نمونه‌های این میل انسان به استوار کردن عقاید خود درباره اصل و علت جهان و زندگی است.

از آنجا که شدت این میل و توجه در همه افراد انسان یکسان نیست، اینست که دستگاههای متفاوتی از بیان استدلالی عقاید بوجود می‌آید.

(۱) Savitr (۲) dogmatique

نظر کلی بتاريخ فلسفه در دوران اول

فلسفه دوران اول، چنانکه دیده شد، دنباله اساطیر است، اساطیر عبارتست از مجموعه‌ای از عقاید انسان درباره اصل و علت جهان و زندگی. این عقاید ساخته نیروی گمان و حدس انسان است و چون در آغاز کار، هنوز استعداد سنجش و تحقیق در او پیدا نشده است، اینست که باسانی، بدرستی گمان خود عقیده پیدا میکنند و با اطمینان کامل و چنانکه گوئی محل هیچگونه شك نیست مثلاً میگوید که «پیش از هر چیز کائوس بود» و یا «من هستم که نخستین استاد سرشاریها بودم من ایندرا هستم» عقاید اساطیری انسان که عبارت از تصوّراتی درباره اصل جهان و زندگی است، تامدنی، موضوع ستایش و پرستش انسان است باین معنی، که چون در این عقاید، مختصات عوامل طبیعت و یا استعدادهای شخصی انسان، وسعت یافته‌اند و بزرگ شده‌اند، اینست که انسان باین تصورات که خود او ساخته ولی «ارخود بیرون نهاده (۱)» است بچشم ستایش و احترام مبنی‌گردد و مراسم و تشریفات برای این ستایش برقرار میکند مثلاً صفات آتش را که گرمی و روشنی و سوزانندگی است وسعت میدهد و بزرگ میکند و آنرا بقیاس شخص خود، شخص گمان میکند و نام آنرا آگنی یا خدای آتش میگذارد و برای آن مراسم ستایش و نیایش تربیت میدهد.

است، راه حقیقت مینامد و راههای دیگر را که دیگران زفته‌اند، راه‌پندار میدانند؛ پیروان هر اکلیت نمیتوانند تصدیق کنند که «يك» چنانکه پارمنید خواسته، ساکن و تغییر ناپذیر است. توجه پارمنید منحصراً به چه؟ است ولی پیروان هر اکلیت، بیشتر به چگونه؟ توجه دارند و میخواهند از چگونگی جنبش و تغییر سر در آورند. هر دو، هم درست و هم نادرست میگویند. سخن پارمنید در این معنا درست است که «هستن» «بك» است و تغییر ناپذیر است. سخن پیروان هر اکلیت در این معنا درست است که «هستی» «سیار» است و هستی‌ها، بشمار، و همیشه در تغیر اند. پارمنید به «شدن» توجه ندارد و هر اکلیت به «بودن» پارمنید میگوید تا «هستن» نباشد، شدن در کار نیست، هر اکلیت میگوید تا «شدن» در کار نباشد، هستن باندیشه نمی‌آید. پارمنید و پیروان او در عالم اندیشه ناب سیر میکنند و هر اکلیت و پیروان او در جهان واقعی. بحث این دو دسته باید صد سال دنبال شود تا سقراط (- افلاطون) بوجود آید و بخش صحیح گفتار هر يك از آنها را تشخیص بدهد

با بن ترتیب، فلسفه دوران اول که بر بنیاد گمان گذارده شده، کم کم، بصورت مجموعه‌ای از عقاید فلسفی درمی‌آید و مقایسه این عقاید است که زمینه تحول این فلسفه را، فلسفه دوران دوم فراهم میسازد این مقایسه، نخست، عبارت از گزاردن يك عقیده در مقابل عقیده دیگر است ولی بتدریج که عقاید متعددی در يك موضوع بوجود می‌آیند، عقاید مشابه یعنی همه عقایدی که بر بنیاد تعلیمات يك «استاد» استوار بودند بصورت يك

سنجش این دستگاههای متفاوت نشان میدهد که نیروی گمان، در انسان دو قسم تصور بوجود میآورد: یک دسته تصورات معنوی که از راه «از خود بیرون نهادن» صفات انسانی بمقیاس بزرگتر ایجاد میشوند و دسته دیگر تصورات مادی که از وسعت دادن کیفیت عوامل طبیعی بوجود میآیند. بعضی اصل جهانرا «خود» گمان میکنند و «خود» و بر همه را یکی می‌شمرند و برای استوار کردن این عقیده استدلال میکنند؛ بعضی دیگر، آنرا مادی تصور میکنند و مثلاً آب یا آتش یا هوا می‌شمرند. هر کدام از این دو دسته، گمان خود را در یکی از این دو راه دنبال میکند و کوشش دارد که بتصورات روشن تر و بدیرفتنی تر برسد: تالس، آب؛ و آناکسیمن، هوا را اصل میگیرند، آناکسیماندر و نویسندگان جاندو کیه اوپانیشد، آنرا، نامحدود یعنی بومن و یا آپرون مینامد. اینها بیشتر به چه توجه دارند و کمتر به چگونه؟ و آنها بیشتر به چگونه؟ توجه دارند و کمتر به چه؟ کم کم بد چرا؟ نیز توجه میشود و انسان نه تنها میخواهد بداند که اصل چیست؟ و یا چگونه است؟ بلکه میخواهد بفهمد که چرا چنین است؟

چرا؟ برای هندوان، بیشتر بمعنای برای چه مقصود؟ و به چه علت؟ است و برای یونانیان، بیشتر بمعنای بجد دلیل؟ و از همینجاست که راه تحقیق ایندو ملت، دوفلسوفترین مائتهای باستانی بوده اند، از یکدیگر دور میشود

البته همه کس به چه؟ و چگونه؟ و چرا؟ یک جواب نمیدهد و هر کس بقدر فهم خود برای این سه سؤال، جوابهایی پیدا میکند: پارمنید، راه خود را که خدایان با و تعلیم داده اند و عبارت از تحقیق درباره «هستن»

دو - دوران دوم

پیش گفتار

فلسفه هیچگاه آموخته نمی شود بلکه ساخته می شود، یعنی تا توجه به شناسائی در انسان بیدار نشود بفلسفیدن نمی پردازد و زمانی که این توجه، در شخص یا ملتی، بیدار شود آن شخص یا ملت بمقام شناسائی رسید و به تمیز معانی پرداخت و به تفکیک مفاهیم و تعیین و تعریف دقیق آنها اهمیت و ارزش داد، خود، فیلسوف و سازنده فلسفه است و بی احتیاج به تبلیغ و تشویق، بجستجوی مصالح کار خود می پردازد و فلسفه های موجود را بکار فلسفه خود میگیرد.

بنابر اینها گفتن اینکه فلسفه دوران دوم، نتیجه لازم و حتمی فلسفه دوران اول است، نارواست زیرا حتی امروزه نیز که وسایل ارتباط میان جامعه های انسانی، بیشتر از زمان زرتشت و یا لائوتسه و یا بودا و یا سقراط است باز هم هنوز مثلاً ما در ایران نمیدانیم که یا سپرس و یا راسل (۱) و یا ماریتن (۲) که همه همزمان ما هستند چه فلسفه ای دارند. علت این کیفیت اینست که توجه به شناسائی، هنوز در ما بیدار نشده است و فلسفیدن برای زندگی ماضوری نیست یعنی احتیاجی در خود احساس نمی کنیم که در مقام تحقیق فلسفه ها بر آئیم و تا زمانی که احتیاج بفلسفیدن را احساس

«دبستان» (۱) گرد آورده میشوند و عقاید يك «دبستان» با عقاید «دبستان» دیگر مقایسه میشود ولی هنوز برای اینکار نه روشی پیدا شده است و نه اینکه این مقایسه، صورت سنجش عقاید بمیزان اصول، بخود گرفته است. این سنجش طبق اصول و از روی روش معین، کار دوران دوم تاریخ فلسفه است که اینک بشرح آن پرداخته میشود

(۱) دبستان نایندلیل بجای مکسب، که معمول است، نوشته شد که کار اسنادان منحصر به بوشنن عقاید خود و کار ساگردان منحصر به مطالعه آثار بوشنه شده استادان بوده و سنسرنعلمای، شفاهی بوده است و شاگردان، «سنسرن گفته» اسنادان اسناد مسکردید با نوشته آنها. در موقع بحث با یکدیگر میگفتند **autos epha** یعنی «خود او گفته است» و با این ترتیب بحث را خاتمه میدادند، کلمه دبستان که بمعنای آموزشگاه است هر دو معنی را شامل است

چنانکه فلسفه افلاطون تقریباً ۵۰۰ سال فراموش شد و اگر مردی مانند پلوتن (۱) آنرا دوباره زنده نکرده بود باز هم در فراموشی میماند چنانکه پس از پلوتن نیز دوباره فراموش شد و تا قرن هفدهم میلادی یعنی بیش از هزار سال در فراموشی ماند و بهمین ترتیب تا امروز، که دوباره بآن توجه شده است.

یونانیان که پیشقدمان فلسفه دوران دوم هستند، برای نخستین بار، با استدلال خردمندانه و بروشی که بعدها بنام منطق معروف شد در مقام تحقیق برآمدند و با تمرکز اندیشه و خودداری از انحرافات فکری، فلسفه‌ای ساختند که هنوز هم فلسفه مطلق شناخته می‌شود و بزرگترین فیلسوفان عصر حاضر نیز چنانکه بر کسن (۲) گفته است پیرو افلاطون دنیا می‌آیند.

وجه تمیز فلسفه دوران دوم همانا روس تحقیق است که در این دوران پیداشده و بکار بسته شده است و چون این روش از بنیاد باروش دوران اول متفاوت است اینست که دوران دوم فلسفه، مرحله تازه‌ای از تکامل فلسفه است و بهمین دلیل، تاریخی است، گویانکه بسیاری از عقاید فیلسوفان در دوران، یسار باشد.

اما از این سخن که گفته شد که فلسفه دوران دوم نتیجه لازم و حتمی دوران اول نیست، بر نماید که فلسفه دوران دوم کاری بفلسفه دوران اول نداشته است؛ زیرا فلسفه دوران اول زمینه فلسفه دوران دوم است یعنی سقراط و افلاطون فلسفه‌های موجود در زمان خود را، چون مصالح کار، بکار

(۱) Plotin سازنده فلسفه معروف به فلسفه نوافلاطونی

(۲) H. Bergson فیلسوف فرانسوی - شرح فلسفه هر یک از اینها در جای خود خواهد آمد.

نکرده ایم، تبلیغ و تعلیم فلسفه، چندان تأثیری درمانخواهد داشت
 بعضی از مورخین فلسفه باعتبار قرائن بسبار ضعیف که مثلاً فیثاغورث
 بایران و مصر مسافرت کرده و نظریه «گردش دورانی زایش» نظریه هندی
 است و ریاضیات و هیئت از مشرق به یونان رفته است و هم چنین پیشروان
 فلسفه یونان همه از ساکنین شهرهای ساحلی آسیای صغیر بوده اند (میله
 وافز) و مانند اینها تلاش دارند اصل فلسفه یونان پیش از سقراط را از شرق
 بدانند؛ بعضی دیگر به پیروی دسته اول کوشش دارند باعتبار اینکه بعضی
 از سخنان سقراط به گفتارهای بودا، زردیك است و همچنین افلاطون و
 دموکریت هر دو بمصر سفر کرده اند و در آنجا ریاضیات و هیئت آموخته اند
 صورت استدلال منطقی را که در دوران دوم پیداشده است نتیجه آشناسدن
 یونانیان بر ریاضیات و ستاره شناسی مصریها و شرقیها بدانند و میخواهند
 باین ترتیب اصالت فلسفه یونانی را انکار کنند اما دلایل و اسناد و مدارك
 کافی و حتی قرائن قانع کننده برای صحت هیچیک از این عقاید در دست
 نیست و دنبال کردن آنها سودی برای توضیح تاریخ فلسفه ندارد زیرا
 فلسفیدن یونانیها، هم از آغاز، با شرقیها متفاوتست و چنانکه گفته شد
 فیلسوفان پیش از سقراط بیشتر متوجه به چرا؟ بمعنای بچه دلیل؟ هستند
 و هندیها که فیلسوف ترین ملت های شرق هستند بیشتر به چرا؟ بمعنای
 بچه علت؟ و برای چه مقصود؟ توجه دارند یعنی فلسفه یونانیان در دوران
 اول نمیتواند از هند و یا مصر آمده باشد. از طرف دیگر روش تحقیق یونانیها
 در دوران دوم، کاملاً با دوران اول متفاوت است و چون ابن روش ساختد
 سقراط (افلاطون) است پس میتوان گفت که اگر سقراط و افلاطون
 بوجود نیامده بودند همه فلسفه دوران اول بدست فراموشی سپرده می شد،

مر اهل تاریخی، زمینه یکدیگرند ولی هیچیک از آنها بنیاد دیگری نیست و از این رو با گفتن اینکه فلسفه دوران اول زمینه دوران دوم است و بد علت بنیاد آن، یادآوری می شود که تحول فلسفه، تحول جبری و بخودی خود نیست بلکه تکامل است، یعنی واقعیت یافتن آن بسته به تصرف فرد یا افراد انسانی است در آن، و به همین دلیل است که می توان گفت اگر سقراط و افلاطون بوجود نیامده بودند همه فلسفه دوران اول بدست فراموشی سپرده میشد زیرا، چنانکه کمی پائین تردیده خواهد شد، سوفیستها جستجوی حقیقت و هر گونه فلسفیدن را کاری بی بهره و بدون فایده می شمردند و اوضاع و احوال آن نیز بهیچوجه برای دنبال کردن فلسفه مناسب نبود و مردم بسوفیستها توجه بیشتری داشتند تا بفیلسوفان و دادگما آن، سقراط را، که میخواست فکر کردن صحیح را به مردم بیاموزد، محکوم به مرگ کرد و اقتضای زمان این بود که افلاطون راه استاد خود را دنبال نماید با اینهمه افلاطون تمام همت خود را بکار تکمیل فلسفه استاد خود برد و آزاداند، یعنی برخلاف مقتضیات زمان، راه سقراط را انتخاب کرد و فلسفه ای بوجود آورد که هنوز هم کمال فلسفه است.

*

*

*

گفتار اول

زمینه فلسفه دوران دوم

پیش از آنکه بشناساندن فیلسوفان سازنده فلسفه دوران دوم پرداخته شود باید زمینه این دوران، یعنی چگونگی فلسفه در پایان دوران اول سنجیده شود.

برده‌اند و این فلسفه‌ها، بخودی خود و بطور لازم و حتمی، بفلسفه دوران دوم تحول نیافته‌اند.

برای توضیح بیشتر این موضوع، که نمونه‌ای از تأثیر آزادی انسان در تعیین تاریخ است، کافی است که تفاوت دو مفهوم زمینه و بنیاد یادآوری شود تا روشن‌تر دیده شود که فلسفه دوران اول زمینه فلسفه دوران دوم است است نه بنیاد آن

بنیاد یعنی مجموعه‌ای از حالات و کیفیات که بخودی خود، حالت و یا کیفیت تازه‌ای بوجود می‌آورد زمینه یعنی مجموعه‌ای از حالات و کیفیات که اگر عاملی در آن تصرف کند می‌تواند آنرا بصورت تازه‌ای درآورد. بنیاد، گاهی علت، گاهی دلیل و گاهی ذات است ولی زمینده هیچیک از اینها نیست و فقط مصالح یعنی مواد اولیه است که امکان درآمدن بصورت معین و مشخص را داراست بنیاد را وقتی علت می‌نامند که حالات و کیفیات اولی، مکانیکی و مادی یعنی از نوع واقعیت باشند؛ بنیاد را وقتی دلیل می‌نامند که حالات و کیفیات اولی از تصورات انسانی یعنی از نوع شناسائی باشند؛ بنیاد وقتی همان ذات است که میان حالات و کیفیات تازه که بخودی خود از حالات و کیفیات اولی نتیجه می‌شوند نسبت عرض و جوهر برقرار باشد یعنی حالات و کیفیات متعدد بريك حالت و کیفیت ثابت، عارض شوند مبان هر سه قسم بنیاد و نتیجه‌های آنها رابطه لازم و حتمی برقرار است یعنی تحقق بنیاد، بخودی خود و بطور لازم و حتمی، به نمایان شدن نتیجه میرسد ولی میان زمینه و صورت‌هایی که ممکن است بدان داده شود هیچگونه رابطه لازم برقرار نیست (۱)

(۱) بحث مسر در باره تفاوت زمینه و بنیاد در حای خود انجام خواهد شد.

تا اینکه در تاریخی، که بگفته برونه نمی تواند پیش از سال ۴۵۰ پیش از میلاد باشد، در موقعی که همه آنها در خانه میلون (۱) جمع بودند، باین خانه آتش زده شد و فقط دوتن از آنها از این دشمنی جان بدر بردند: یکی آرکیپوس (۲) و دیگری لوسیپس (۳). آرکیپوس بد تارانت رفت و لوسیپس به تب (۴) و با این ترتیب فیثاغورثیان پراکنده شدند و پس از چندی همه آنها از ایتالیای جنوبی بشهرهای یونانی رفتند، بجز آرکیپوس که در تارانت ماند. اما این پراکندگی مانع این نشد که فیثاغورثیان از عقاید اصلی خود دست بردارند و چنانکه برونه می نویسد فقط جنبه های فرعی دبستان خود را کنار گذاشتند و در موضوع فیزیک و ریاضیات و موسیقی کارهای خود را دنبال کردند و کم کم به عده آنها افزوده شد و دبستانی که بنام دبستان فیثاغورثیان حدید معروفست، بوجود آمد که بسیاری از نمایندگان آن همزمان با سقراط و افلاطون بودند از فیثاغورثیان جوان یکی فیلولائوس (۵) دیگری آرکیتاس (۶) حکمران شهر تارانت است که با افلاطون دوست بوده، دیگر اکفانتوس (۷) و هبکتاس (۸) و هم چنین کبس (۹) و سیمیاس (۱۰) که در روز آخر زندگانی سقراط بزدان اورفته و چنانکه افلاطون در فدون شرح داده است، با او درباره جاویدی روان بحث کرده اند

از بعضی از فیثاغورثیان جدید قطعاتی باقی مانده که دیلس جمع آوری کرده است، از بعضی دیگر فقط نامی باقی مانده است و از بعضی دیگر نیز قطعاتی باقی مانده ولی نام آنها معلوم نیست. اینک نمونه از سخنان بعضی از آنها :

Thébes (۴) Lusis (۳) Archippos (۲) Milon (۱)
 Ekphantos (۷) Archutas (۶) Philolaos (۵)
 Simruias (۱۰) Kebês (۹) Hiketas (۸)

گفته شد که در اواخر دوران اول، بتدریج، عقایدی که بر بنیاد تعلیمات و سخنان بك «استاد»، نه بمعنای امروزی این کلمه بلکه بمعنای پیشرو یعنی نخستین کسی که عقیده تازه‌ای درباره اصل جهان و زندگی اظهار داشته بود، گرد آورده شدند و «دبستانهای» بوجود آمدند. مهمترین دبستانهای که در زمان ظهور سقراط، در یونان وجود داشتند عبارت بودند از دبستان فیثاغورثیان، دبستان هراکلیتیان، دبستان الئاتها و دبستان سوفیستها. اطلاق کلمه دبستان به پیروان هراکلیت و پارمنید چندان دقیق نیست زیرا پیروان این دو فیلسوف از اصول معین و مشخصی پیروی نمیکردند و روش کار آنها مشخص نبود و هیچگاه منحصر اندیشه‌های استادان خود را دنبال نمیکردند، برعکس، فیثاغورثیان و سوفیستها، بنای مشخصی که دقیقاً توسط پیشروان آنها معین شده بود، داشتند و با استفاده از عقاید تازه تر مبلو شدند که اصول عقاید «استاد» خود را حفظ کنند و در تبلیغ آن بدوشند و اندیشه‌های بنیادگذاران دبستان خود را تکرار کنند و از ابن‌رودراینجا فقط شرح عقاید دبستان فیثاغورثیان و سوفیستها برداشته خواهد شد.

بك - دبستان فیثاغورثیان

در اواخر عمر فیثاغورث، بعضی از مردم کروتون بدشمنی با جمعیت او برخاستند و فیثاغورث ناچار شد که کروتون را ترک کند و بشهر متاپونت (۱) مهاجرت کند و در تاریخ که شاید در اواخر قرن ششم پیش از میلاد بوده است در همین شهر درگذشت. انجمن فیثاغورثیان، در بعضی شهرهای ایتالیا، پس از مرگ استاد نیز باقی بود ولی مرکز اصلی آنها هنوز در کروتون بود.

مؤثر بودن طبیعت عدد و نیروی آن را میتوان، نه تنها در چیزهای ایزدی و خدائی، بلکه در همه کارها و سخنان انسانی، دید و هم چنین در حوزه کارهای صنعتی و هم چنین در موسیقی

طبیعت عدد و هم چنین هماهنگی، بهیچوجه دروغ را در خود نگاه نمیدارد زیرا دروغ برای عدد بیگانه است. دروغ و حسد، خاص طبیعت چیزهای بی حد و چیزهای نامعنوی و چیزهای بی خرد است. ولی دروغ بهیچ راهی در عدد داخل نمیشود زیرا دروغ، چون چیزی دشمن و آشتی ناپذیر، با طبیعت عدد روبرو است ولی حقیقت، خاص نوع عدد و هم نهاد (۱) آنست قطعه D ۱۱

«طبیعت و هماهنگی (۲) چنین هستند: ذات اشیاء که جاوید است و خود طبیعت، مسنلزم شناسائی خدائی است، نه شناسائی انسانی و اگر ذات اشیاء بنیاد نظام عالم نمیبود، ممکن نبود که چیزی از اشیاء موجود بوسیله ما شناخته شود. زیرا این دو اصل (یعنی بی حد و باحد) نامساوی و ناخویشاوند اند و اگر هماهنگی، میان نیامد نا ممکن می بود که با این دو اصل، بنیاد نظام عالم گزارده شده باشد. البته یکسان و خویشاوند نیازی به هماهنگی نداشتند ولی نایکسان و ناخویشاوند و همه چیزهایی که نایکسان، نظم یافته اند، ناگزیر بودند بوسیله یک چنین هماهنگی، یکدیگر را بسته شوند و بوسیله این هماهنگی است که می توانند در داخل یک نظم نگاهداشته شوند ...» قطعه D ۶

(۱) *sumphuton* بمعنای باهم زائیده شده و باهم رشد کرده نیز هست ولی در اینجا بمعنای هم ذات و هم طبیعت است و باین دلیل هم نهاد ترجمه شده
(۲) *Armonia*

۱- فیلولانوس از مردم کروتون

«طبیعت، در نظام عالم، از بی حد (۱) و باحد (۲) ساخته شده است، هم نظم کلی عالم و هم، همه چیزهای موجود در آن، قطعه D ۱» اگر همه چیزی حد می بود، اصلاً موضوع شناسائی یافت نمیشد، قطعه D ۳

«هر چیز که می توان شناخت، عددی دارد، زیرا ناممکن است که بی عدد، چیزی در اندیشه، ادراک شود و یا شناخته شود» قطعه D ۴

«عدد دارای دو صورت مخصوص است: جفت و طاق، و هم چنین یک صورت حف. طاق که آمیخته از این دو عدد است. هر یک از این دو صورت دارای اشکال زیاد است و هر کدام از این اشکال اشاره به یک چیز است» قطعه D ۵

«با اصل همه است» قطعه D ۸

«ذات عدد و تأثیرات آن را باید از نیروئی قیاس کرد که در عددده است زیرا نزد کاست، تمام کننده همه است و اصل و راهنمای زندگانی خدائی، آسمانی و انسانی است... بدون عدد ده، همه چیز، بی حد و ناروشن و مبهم میبود. زیرا طبیعت عدد، شناسائی بخش، راهنما و آموزنده است و اگر عدد و ذات عدد در کار نبودند هیچ چیز از اشیاء بهیچوجه واضح نمیشد، نه در نسبت آنها، ناخود و نه در نسبت آنها با یکدیگر ولی عدد همه اشیاء را در روان، با احساس، هماهنگ میکنند و بدینسان آنها را شناختنی و مطابق با یکدیگر می کنند و با اشیاء وجود جسمانی می بخشد و نسبت هر یک از آنها را مجزا می کنند، هم اشیاء بی حد و هم اشیاء باحد.

(۱) apeiron (۲) peraĩnonton بمعنای سازنده حد، نام کننده و محدود کننده است ولی این مفاهیم در این قطعه معنا ندارند و باین دلیل باحد ترجمه شده است.

۴- آرکیتاس حکمران تارانت ودوست افلاطون:

«بنظر من دانشمندان ریاضیات، شناسائی‌های صحیح بدست آورده‌اند و عجیب نیست که آنها درباره اهمیت اشیاء منفرد، صحیح فکر میکنند زیرا از آنجا که آنان درباره طبیعت کل، شناسائی صحیح بدست آورده‌اند، پس می‌توانستند درباره ماهیت $\tau\kappa\tau\iota\kappa$ اشیاء نیز نظر صحیحی داشته باشند. از این دانشمندان نظریات روشنی درباره سرعت ستارگان و برآمدن و فرورفتن آنها بمارسیده است و هم‌چنین درباره هندسه، اعداد (= حساب) و علم کرات (۱) و موسیقی زیرا بنظر می‌آید که این علوم خواهران یک دیگر اند و موضوع آنها، دوشکل‌ازلی «باشنده» است (۲)....» ID «سه قسم تناسب در موسیقی یافت می‌شود: تناسب حسابی، تناسب هندسی و تناسب مخالف یا تناسب هماهنگ.

«وقتی سه مفهوم عددی دارای تفاوت‌های مشابه باشند، یعنی هر مقدار که عدد اولی از دومی بزرگتر است همان مقدار دومی از سومی بزرگتر باشد، در این صورت تناسب این سه عدد تناسب حسابی است. در این تناسب نسبت اعداد بزرگتر، کوچکتر از نسبت اعداد کوچکتر است (۳) تناسب وقتی هندسی است که نسبت عدد اولی به عدد دومی مثل نسبت عدد دوم به عدد سوم باشد. در این تناسب، نسبت میان اعداد بزرگتر مساوی نسبت میان اعداد کوچکتر است (۴). تناسب وقتی مخالف یعنی هماهنگ است که بهر چندم از عدد اول که این عدد از عدد دوم بزرگتر است، بهمان چندم از عدد سوم این عدد از عدد دوم کوچکتر باشد. در این تناسب نسبت میان

(۱) *sphaïrika* (۲) عدد و مقدار - *Diels I* ۳۲ (۳) مثلاً سه عدد ۶ و ۲ و $\frac{1}{2}$ کوچکتر از $\frac{2}{3}$ (۴) مثلاً سه عدد ۸ و ۴ و ۲ : $\frac{8}{4} = \frac{4}{2}$ مساوی $\frac{4}{2}$

«هماهنگی، یلی شدن. چیزهای آمیخته و هم اندیشی (۱) کسانیت،

که نایکسان میان دیشند» قطعه ۱۰D



«فیلولائوس فیثاغورنی میگوید که زمین بدور آتش مرکزی
میگردد» (۲)

«سپوسیپوس (۳)، خواهرزاده افلاطون و جانشین او که پیش از کنسو-
کرات (۴)، ریاست آکادمی را عهده دار بود، از توضیحات فیثاغوریان که
همیشه با کوشش مخصوص دنبال میکرد، از نوشته‌های فیلولائوس، کتاب
خوبی ترتیب داد و عنوان آنرا «در باره اعداد فیثاغورنی» گذاشت. از آغاز
تامیانه کتاب درباره اعدادی بحث میکنند که با خط، چند ضلعی و اشکال
مسطح نسبت دارند و ضمناً از اعدادی که با اجسام جامد نیست دارند سخن
میگویند. پس از این درباره پنج شکل (۵) که برای عناصر عالم فرض می شود
و هم چنین خصوصیات آنها و روابط مشترک آنها و نسبت‌های مشابه و نامشابهی
ده میان آنها برقرار است، بحث می کند. نیمه دوم کتاب خود را وقف
عدد ده کرده است و این عدد را کاملترین و طبیعی ترین همه چیزها نشان
میدهد.... (۶)

(۱) sunphronêsis (۲) Aetius III/۱۳ نقل از W. Capelle
صفحه ۴۸۲ (۳) Speusippos (۴) Xenokrates (۵) مکم،
هرم، هشت سطحی، منظم، دوازده سطحی منظم و بیست سطحی منظم که بترتیب
نماینده زمین، آتش، هوا، کره عالم، و آب هستند (۶) Jamblich بحث
اعداد نقل از W. Capelle صفحه ۴۷۵.

هندسه شرح میدهد.... و جائیکه هندسه عاجز میشود، حساب برهانهای میآورد و هم چنین در باره صور (۱) نیز سخن میگوید....» (۲) قطعه ۴۱

۳- ایکتاس (۳) و اکفانتوس (۴) از مردم سیراکوز (۵)

«چنانکه تئوفر است میگوید ایکتاس از مردم سیرا کوز عقیده داشته که آسمان و هم چنین خورشید و ماه و سیارات و همه جهان بالا، ساکن است و هیچیک از اجرام عالم، بجز زمین، حرکت نمیکند...» (۶)

«اکفانتوس از مردم سیرا کوز عقیده داشته که ممکن نیست شناسائی حقیقی از «باشنده ها» داشت و فقط می توان حدی برای آنها تصور کرد. اجسام اولی، بخش ناپذیر اند ولی خود آنها میان خود از سه نظر تفاوت دارند. از نظر: مقدار، شکل و نیرو (۷). اشیاء محسوس از این سه زائیده میشوند. مقدار این اجسام اولی محدود است و بی انتها نیست...» (۸)

«اکفانتوس که یکی از فیثاغورثیان است گفته است که اصل همه اشیاء محسوس، همانا اجسام بخش ناپذیر و خالص است و او نخستین کسی بوده که منادهای (۹) فیثاغورثی را جسمانی دانسته است.» (۱۰)

«اکفانتوس گفته است که جهان از اتمها ساخته شده است و با «پیش

اندیشی» (۱۱) اداره می شود. (۱۲)

(۱) *eidos* همان کلمه است که بعدها در فلسفه افلاطون معنی ایده بخود خواهد گرفت

(۲) دنباله این قطعه در دست نیست *Ekphantos* (۴) *Hiketas* (۳)

(۵) *Syrakus* (۶) *Cicero* در کتاب آکادمی اول II ۱۲۳

(۷) *megethos* مقدار، *schêma* هیئت یا شکل، *dunamis* نیرو

(۸) *Hyppolitos* I، ۱۵ نقل از دیلس ۴۴۲ I

(۹) *monas*، *monados* یعنی تنها یعنی تک و در فلسفه فیثاغورثیان

بمعنای واحد اصلی جهان است (۱۰) *Aetius* I، ۱۹، ۳- نقل از دیلس I

۴۴۲ (۱۱) *pronoia* (۱۲) *Actius* II، ۲، ۳ نقل از *W. Capelle*

اعداد بزرگتر، بزرگتر از نسبت میان اعداد کوچکتر است» (۱) قطعه D۲
 «برای رسیدن بشناسائی، باید آنچه را که نمیشناسند از دیگران
 بیاموزند و یا آنکه خود، آنرا بیابند، آموختن، با کمک دیگران و از دیگران،
 اما یافتن، از خود ما و با کمک خود ما صورت میگیرد. اما یافتن بی جستن
 نادر است و بپیراه (۲) ولی با جستن پسندیده است و خوس راه (۳) البته
 برای کسیکه نمیداند، جستن ناممکن است.

اگر حساب (۴) صحیحی پیدا شود، شورش آرامی شود و صاحب سلامت
 افزای می یابد. زیرا با کمک این حساب، ما وظایف خود را نسبت به یکدیگر
 مشخص می کنیم و باعتبار آن، بتوانیم از توانگران میگیرند، و
 بروتمندان به نیازمندان میدهند، زیرا هر دو، بدان (تآن حساب) اعتماد
 دارند و میدانند که با آن حساب، همه طور مساوی مالک خواهند شد. این
 حساب، قانون عمومی است (۵) و، نه نادرستان است و آنها را کذب خواهند
 درست حساب کنند، و امیدارد که حلوی نادرستان در آیند، زیرا برای
 آنها روشن می کند که اگر از آن حساب تخاف کنند پنهان نمی ماند و
 ناآنها می توانند درست حساب کنند، نشان میدهد که نادرستی آنها
 از همین حساست و باین ترتیب آنها را از نادرستی باز میدارد. «قطعه D۳
 بنظر می آید که حساب (۶) از دانائی های دیگر و همه فن ها (۷)
 بسی برتر است، بخمنوس از هندست، زیرا هر چیرا که میخواهد، واضح تر از

(۱) مثلاً سه عدد ۶ و ۴ و ۳ : $\frac{1}{4}$ بزرگتر از $\frac{1}{4}$ - (۲) aporos

(۳) euporos (۴) logismos (۵) Kanon یعنی مجموعه اصول

یک علم ؛ قانون بوعلی سبأ، در طب. (۶) logistika (۷) کلمه

technê شامل معنای دو کلمه صنعت (technique) و فن (art) معنای

امروز است

دو- دبستان سوفیستها

عنوان این دسته سوفیست (۱) نوشته شد نه سوفستائی، زیرا این کلمه در زبان فارسی منحصر آ بمعنای مجامله گر و پشت هم انداز بکاررفته است، در صورتی که کلمه سوفیست، علاوه بر این معنا، معنای دیگری نیز دارد: اینکلمه در زبان یونانی با دو کلمه سوفیا یعنی دانائی و سوفیسم (۲) یعنی مهارت در گفتار، خویشاوند است چنانکه افلاطون در یکجا آنرا بمعنای دانا بکار برده و خدارا، سوفیست کامل نامیده است (در کراتیلوس e ۴۰۳) و در جای دیگر آنرا بمعنای «مردی که در مقابل درسی که بجوانان ثروتمند میدهد از آنها مزد میگیرد» (سوفیست d ۲۳۱) و در همین کتاب سوفیست شش تعریف برای این کلمه آورده است در کتاب پروتاگوراس که از سوفیست های معروف است، افلاطون از قول خود او میگوید «من سوفیست هستم و انسانرا تربیت میکنم و تعلیم میدهم» پروتا- گوراس (b ۳۱۷) و در جای دیگر همین کتاب، بقراط (نه بقراط حکیم) در جواب سقراط که از او می پرسد «از کلمه سوفیست چه میفهمی؟» میگوید «چنانکه از نام آن پیداست مردی است که دارای معلومات است» (c ۳۱۲) از نظر تاریخ فلسفه نیز کلمه سوفیست معنای خاصی دارد: از اوایل قرن پنجم پیش از میلاد بعد، دسته ای که خود را سوفیست می نامیدند با ستاد اینکه سخنان فیلسوفان طبیعت همه متناقض یکدیگرند، دنبال کردن فلسفه طبیعت را کاری بیهوده شمرده و بجای آن، آموزش علم سیاست و سخنوری را تشویق کرده اند. ولی کم کم در نتیجه زیاده روی خود آنها، که برای ساکت

د. اکفانتوس فیثاغورثی گفته است که زمین حرکت میکند، اما نه از جای خود، بمیان فضای جهان، بلکه مانند چرخ بدور محور خود و از غرب به شرق و درمرکز خود میگردد. (۱)

۴- از فیثاغورثیانی که نام آنها معلوم نیست نیز سخنانی نقل شده است :
 «بیشتر فیلسوفان طبیعت عقیده دارند که زمین در مرکز عالم است ولی فیلسوفان ایتالیائی که فیثاغورثیان نامیده میشوند ... میگویند که آتش ازلی در مرکز عالم است و زمین که یکی از ستارگان است بشکل دایره بدور مرکز می چرخد و بدین ترتیب، شب و روز پدید میآید.» (۲)

*

* *

رو بهیم رفته از روی سخنانی که نویسندگان و فیلسوفان دوره های بعد به فیثاغورثیان نسبت داده اند معلوم می شود که اینها درباره بیشتر مسائل طبیعی، علمی، اجتماعی و اخلاقی، نظریاتی داشته اند. ولی تاریخ دقیق پیروان ایندبستان هنوز معلوم نیست چنانکه حتی نمی توان به یقین گفت که آیا اکفانتوس و ابکتاس پیش از سقراط بوده اند یا پس از او.

با اینهمه، سخنان آنها، بنقل دیگران، در اینجا آورده شد تا اصول عقاید آنان کم یا بیش شناسانده شود و معلوم شود که یکی از زمینه های مهم فلسفه سقراط و افلاطون، همین عقاید فیثاغورثیان بوده است و افلاطون، بخصوص در ریاضیات و هیئت، از معلومات ایندبستان بهره فراوان بر گرفته است.

(۱) نقل از همین کتاب کابل و همین صفحه (۲) ارسطو در باره آسمان II،

فدر، و پولتیا بآنها خرده گرفته است در کتاب یازمینید بصورت يك علم برتر،
در آمده است. (۱)

معروفترین سوفیست های همزمان سقراط عبارتند از: پروتاگوراس،
کریاس، هیپاس، پرودیکو، کریتاس، کالیکلس، تراسوماکو، آنتی فون
و غیره که از بعضی از آنها قطعاتی باقیمانده و افلاطون از همدانها سخن
گفته و از بعضی از آنها نیز سخنانی آورده است. اینک نمونه ای از گفته های
بعضی از آنها :

۱- پروتاگوراس (۲)

پروتاگور، از مردم آبدر، اصیل ترین نمونه سوفیست و معروفترین
سوفیست هاست. در حدود ۴۸۱ پیش از میلاد زائیده شده و در حدود ۴۱۱
مرده است. بگفته افلاطون، بیش از چهل سال در شهرهای یونان به «تعلیم
دانی» مشغول بوده است و چندین بار به آتن آمده است و با پریکلس روابط
شخصی داشته است. نوشته اند، نخستین کسی بوده که در مقابل تعلیم، مزد
میگرفته است. در اواخر عمر به علت نوشتن کتابی «در باره خدایان» در آتن
مهاکنده و محکوم به مرگ شد و همه کتابهای او را در میدان عمومی سوزاندند
ولی خود او فرار کرد و در راه سیسیل در کشتی مرد. از سخنان اوست :
« انسان، مقیاس (۳) همه چیزهاست، مقیاس (بودن) چیزهایی که
هستند و مقیاس (نبودن) چیزهایی که نیستند » قطعه D

« در باره خدایان نه میتوانم بدانم که هستند و نه بدانم که نیستند و نه
میدانم که چه شکلی دارند، زیرا چیزهای بسیاری مانع این دانستن (۴)

(۱) از کتاب ژان وال « مطالعاتی در بارمید افلاطون » چاپ چهارم vrin
صفحه ۶۱ تا ۶۰ (۲) Protagoras (۳) métrōs (۴) eīdenai

کردن مدعی از مقدمات صحیح شروع میکردند و نتیجه‌های مهم از آن می‌گرفتند، این کلمه معنای مغالطه و سفسطه بخود گرفت و چنانکه کسنوفون (۱) می‌نویسد: «سوفیست‌ها سخن می‌گویند تا فریب دهند و فقط برای نفع خود می‌نویسند و برای هیچکس فایده‌ای ندارند زیرا هیچیک از آنها دانا نبوده‌است و دانا نیست». و تمام کتاب او تیدم (۲) افلاطون برای نشان دادن طرز استدلال پوچ و مجامله و لفاظی سوفیست‌هاست.

با آنکه سوفیست‌ها، عقاید و تعلیمات معینی نداشتند ولی روش استدلال آنها، بخصوص دسته اول آنها در تحول تاریخ فلسفه بسیار مؤثر بوده است و آنها، در رواج دادن روش استدلال زنون که سقراط و افلاطون آن را کامل کردند و بعدها ارسطو بعنوان آنالیتیک (۳) جمع آوری کرد، مؤثر بوده‌اند. ژان وال (۴) فیلسوف فرانسوی همزمان ما می‌نویسد: «سقراط و افلاطون همیشه از روش‌های دانایان و روش‌های معمول در دبستان‌های فلسفی فایده بر می‌گرفته‌اند و علاوه بر تعریفات و برهان‌های هندسی و طبقه‌بندی‌های معمول در زیست‌شناسی، که همه در نظر آنها مفید بوده‌است، به جدل (۵) نیز توجه داشته‌اند و افلاطون از تناقض ایده‌ها، (۶) که نزد سوفیست‌ها معمول بود، بهمان اندازه شاد میشد که از ریاضیات و طبقه‌بندی‌های علمی. در واقع، میان این روش‌های متفاوت علمی، وجدل، رابطه‌ای هست و از یک نظر، همه آنها با هم، روش یگانه‌ای را تشکیل میدهند که شبیه به دیالکتیک است ولی کاملاً با آن، یکی نیست و این تناقض ایده‌ها که افلاطون در کتاب‌های فدون،

(۱) Xenophones در کتاب دربارهٔ شکار ۳، ۸ (۲) Euthudemês نام یکی از سوفیست‌هاست (۳) analutika که بعدها بنام منطق معروف شد. (۴) J. Wahl (۵) eristikê (۶) antilogie

برای کسی که از ورزش آن سردش شود، بادرست و برای دیگری سرد نیست ؟ - چنین بنظر می آید.

« پروتاگوراس نخستین کسی بود که برای تعلیم، اجرت مطالبه میکرد و او نخستین کسی بود که بخشهای زمان را از یکدیگر تمیز داد و اهمیت « موقع مناسب (۱) » را روشن کرد و بکسانیکه با یکدیگر بحث میکردند، سوفیسم (۲) یاد داد و دسته‌ای را که اکنون در همه جا پراکنده‌اند و جدلیان (۳) نامیده می شوند، بوجود آورد ... صورت سقراطی گفتار (یعنی گفتگوی فلسفی) را نیز، او برای اولین بار پیدا کرد و چنانکه افلاطون در او تیدم (۲۸۶ c) نوشته است، این عقیده که ممکن نیست حرف کسی را رد کرد (یعنی غلط گفتن ناممکن است) دفعه اول توسط او بیان شده است ... (۴)

« پروتاگوراس از مردم آبدر، جزء فیلسوفانی شمرده شده که معیار شناسائی را از میان برده اند زیرا او میگوید همه تخیلات (۵) و پندار (۶) ها حقیقت دارند و حقیقت از چیزهای نسبی است زیرا همه چیز که یک فرد انسان، خیال میکند یا میپندارد، برای خود او حقیقت دارد (۷) »

« پروتاگوراس تصدیق می کند که هر چیز، هر طور که بنظر هر کس بیاید، حقیقت دارد و باین ترتیب، نسبت حقیقت را اعلام میدارد او عقیده دارد که ماده دائماً در جریان است و احساس نیز دائماً در تبدیل است و بحسب سن، و دیگر عوامل جسم انسان، تغییر می کند و میگوید

(۱) *kaïros* (۲) *sophisma* در اینجا به معنی مغلطه است. (۳) *eritiskoï*

(۴) *Diogenes Laertius* IX ۵۲ نقل از *W. Capelle* صفحه ۳۲۶

(۵) *phantasia* (۶) *doxa* (۷) *Sextus Empirikus* نقل از

I/۲۶۲ H. Diels

می‌شود: تاریکی موضوع و کوتاهی زندگانی انسان، قطعه D
افلاطون یکی از کتابهای خود را بنام پروتاگور نوشته‌است و در
بعضی کتابهای دیگر (تئِت، اوتیدم، کراتیل...) نیز از او نام برده است
در تئِت (۱) چنین می‌نویسد: (گفتگومیان سقراط و تئِت است)
- تو میگوئی دانش (۲) همان احساس (۳) است ؟

- آری

..... این همان گفته پروتاگور است ولی بیان او باین تو کمی
تفاوت دارد ولی هر دو یک چیز را میگویند. او تقریباً چنین میگوید: انسان
مقیاس همه چیزهاست، مقیاس بودن چیزهایی که هستند و مقیاس نبودن
چیزهایی که نیستند. شاید تو این گفته را خوانده‌ای ؟

- مکرر خوانده‌ام

- آیا پروتاگوراس چنین نمیگوید ؟ : اشیاء هر طور که در هر نوبت
بنظر من می‌آیند، در آن نوبت همان طور هستند و هر طور که بنظر تو می‌آیند
برای تو همان طور هستند ؟

- در این معنا خوب میگوید .

- اندیشه او را ادامه دهیم. بعضی وقتها از ورزش يك باد، یکی از ما
سردش می‌شود و دیگری سردش نمی‌شود. برای یکی بادی سبك و برای
دیگری بادی تند است ؟

- حتماً

- پس در چنین وقت، باد بخودى خود چگونه است ؟ بگوئیم سرد است
یا سرد نیست ؟ و یا اینکه به پروتاگوراس حق بدهیم که میگوید :

را بشرح زیر بیان کرده: «اول اینکه هیچ چیز نیست، دوم اینکه اگر چیزی هم، باشد برای انسان شناختنی نیست، سوم اینکه اگر برای انسان شناختنی نیز باشد نمی توان آنرا بمردم دیگر اطلاع داد...» (۱)

دردنبال این مطلب، سکستوس امپیریکوس شرح میدهد که اگر کیاس سه فرض بالا را چگونه ثابت کرده است و چون سراسر اثبات او مغلطه است از آوردن آن در اینجا خود داری می شود و فقط یادآوری می شود که استدلال او نمونه کامل مغلطه و لفاظی است. مثلاً در اثبات یکی از سه صورت فرض اول که «هیچ چیز نیست» چنین می نویسد «..... اگر «باشنده» (۲) باشد، یا قدیم است (۳) و یا «شده» (۴) و یا قدیم و «شده» باهم..... اما اگر «باشنده» قدیم باشد پس آغاز ندارد و چون آغاز ندارد پس بدون حداثه (مغلطه است) و چون بی حد است پس در هیچ جانیست زیرا اگر در مکانی باشد، مکان متفاوت با آنست و آنرا محدود میکند و چون گفته شد بدون حداثه و بیحد نمی تواند در مکان باشد پس «باشنده» وجود ندارد، در اثبات فرض سوم که اگر چیزی باشد و آنرا بتوان شناخت نمی توان آنرا بدیگران اطلاع داد چنین استدلال می کند «..... اسباب اطلاع دادن کلمه است ولی کلمه، همان خود چیز باشنده نیست پس ما یکدیگر کلمات را اطلاع میدهم نه باشنده ها را و کلمات با باشنده ها متفاوتند و چنانکه دیدنی شنیدنی نیست، و شنیدنی دیدنی نیست، پس اشیاء موجود در خارج نیز نمی توانند بصورت کلمات در آیند و وقتی شیئی خارجی همان کلمه نباشد پس بوسیله کلمه اطلاع دادنی نیست (۵)

(۱) سکستوس امپیریکوس VII ۶۵ بعد نقل از کاپل ۳۴۵ بعد .
 (۲) to on (۳) aīdios (۴) genêton (۵) «اطلاع دادنی»
 نیست = anexoiston یعنی فاش نکردنی.

علت همه این پیش آمدها در ماده است بطوری که این ماده می تواند بهر طور که بنظر انسانها می آید همانطور باشد و انسانها، گاهی آنرا اینطور و گاهی طور دیگر درک میکنند، بحسب اینکه حالات متفاوت خود آنها چگونه باشد؛ و انسانی که در وضع طبیعی است خاصیت های ماده را مطابق باحالات طبیعی و انسانی که در حال طبیعی نیست آنها را مطابق باحالات غیر طبیعی درک میکند، و هم چنین بحسب اینکه انسان خواب یا بیدار باشد و هم چنین بحسب حالات روحی انسان و از اینرو معلوم می شود که انسان مقیاس همه چیزها است و هر چیز که بنظر انسان، چنین می نماید در واقع نیز چنین است (۱)»

۲- گریاس (۲)

گریاس، از مردم لئونتیوئی، (۳) در حدود ۴۷۵ پیش از میلاد متولد شده است. از زندگانی او فقط میدانیم که در سال ۳۲۷، بسفارت از طرف شهر خود و برای کمک گرفتن از آتنیها در مقابل سیرا کوزیها به آتن آمده است گفته شده که از شاگردان آمید کل بوده ولی از تعلیمات الئاتهانیز متأثر بوده است ولی بعداً بتحصیل فن بلاغت (۴) پرداخته و در موضوع این فن آثاری از او باقیمانده است.

«گریاس از مردم لئونتیوئی از کسانی است که منکر شناسائی هستند امانه بروش پروتاگوراس و پیروان او. گریاس در نوشتنای که عنوان آن «درباره ناشنیده (۵)» و یا «درباره طبیعت» است سه عقیده اصلی خود

(۱) Sextus Empiricus در کتاب «اصول بیرون» ۱/۲۱۶ نقل از کاپل صفحه ۳۳۰ تا ۳۳۱ (۲) Gorgias (۳) Léontinoi از شهرهای سیسیل (۴) réthorikê (۵) mê ontos

موسایوس (۱) بخشی از همر و بخشی از از بود، بخشی از آثار شاعران و بخشی از آثار نثر نویسان است، از هر کس چیزی گرفته‌ام، بخشی از یونانیها و بخشی از یونکان، و از همه آنها مهمترین بخش را گرفته‌ام و چیزهای مربوط بهم را با یکدیگر ترکیب کرده‌ام و اکنون میخواهم برای شمار باره انواع چیزها سخنوری کنم، قطعه ۶D

*

* *

در باره عقاید سوفیستهای دیگر، افلاطون، ارسطو و نویسندگان دوران بعد، در کتابهای خود سخن گفته‌اند ولی چون همین چند نمونه که در اینجا آورده شد برای شناساندن طرز فکر و روش استدلال سوفیست ها کافی است اینست که از آوردن نمونه‌های دیگر خودداری می‌شود، بخصوص که بیشتر گفتارهای سوفیست‌های بعد از کرکیاس جنبه فلسفی چندانی ندارد و برای اطلاع بیشتر از گفته‌های ایندسته از سوفیست‌ها، خوانندگان می‌توانند به کتابهای افلاطون و ارسطو مراجعه کنند. خلاصه این مطالب را دیلس در جلد دوم کتاب معروف خود از صفحه ۳۰۸ تا ۴۰۰ و کاپل ترجمه بعضی از آنها را از صفحه ۳۵۳ تا ۳۸۵ کتاب: «فیلسوفان پیش از سقراط» آورده است.

این بود زمینه تاریخی فلسفه دوران دوم و دورنمای عقاید رایج در یونان همزمان با سقراط، و اکنون دیده خواهد شد که چگونه سقراط

(۱) **Musaïos** شخصیت افسانه‌ای که میگویند از شاگردان **Orpheus** بوده است.

برای اطلاع بیشتر از طرز استدلال مغلطه آمیز کرکیاس رجوع شود
به جلد اول کتاب دیلس صفحه ۲۷۹ تا ۲۸۳ و هم چنین به ترجمه این گفتار
در کتاب کاپل صفحه ۳۴۵ تا ۳۵۲

افلاطون عنوان یکی از کتابهای خود را کرکیاس گذاشته است و
در این کتاب چنانکه پس از این دیده خواهد شد درباره فن سخنوری و
هم چنین عقاید بعضی سوفیستها بخصوص کرکیاس و کالیکلس سخن گفته
است.

۳- ایپیاس (۱)

ایپیاس از مردم الیس (۲) در حدود ۴۶۰ متولد شده است. از زندگانی
او فقط میدانیم که سفارت از طرف مردم الیس شهرهای یونان رفته است
و در اسپارت سخنوری کرده، پول فراوانی گرفته است.

افلاطون، عنوان دو تا از کتابهای خود را ایپیاس گذاشته است کتاب
مفصل تر بنام ایپیاس بزرگ، و کتاب مختصر تر بنام ایپیاس کوچک
معروفست. ضمن مطالب این دو کتاب، گفته شده که ایپیاس تمامی احتیاجات
شخصی خود از قبیل کفش و لباس و زیر پیراهن و غیره را بدست خود تهیه
میکرده است (ایپیاس کوچک d ۳۶۰) و حافظه ای بسیار قوی داشته بطوری
که تمامی معلومات زمان خود را از بر داشته است. (ایپیاس بزرگ b ۲۸۵)
از سخنان ایپیاس چند قطعه باقی مانده که دیلس در کتاب خود آورده
است. یکی از آنها اینست:

... بخشی از این سخنان که از من می شنوید از ارفئوس، بخشی دیگر از

تحصیل رفته است ولی تحصیلات او نزد استادی معین صورت نگرفته بلکه از راه مطالعه در آثار گذشتگان بوده است.

معلوم نیست کارنابتی داشته یا نه. در هر صورت از قبول کارهای دولتی خودداری کرده و با سپردن این کارها بکسانی که برای آنها تربیت نشده اند مخالف بوده است.

سقراط زن و سه فرزند داشته است و نام زن او کسانتپ، (۱) هم از دوران باستان، چون نمونه زن بدخلق و نامهربان بکار رفته است. سقراط از شهر آتن برای شرکت در جنگها (پلوپونز؟) خارج شده و یکبار نیز برای شرکت در یک جشن مذهبی به شهری نزدیک آتن رفته است (پیره؟)

رودیه (۲) از قول کسنوفون نقل میکند که «سقراط مردی بوده است بسیار فروتن، در مقابل خوشیها و لذات، خویشتن دار، و در تحمل سختیهای زمستان و تابستان و در انجام هر طور کار، پر طاقت. هیچگاه خود را دانا نمیشمرده در هیچ کاری سود شخصی را در نظر نمیگرفته، در دوستی وفادار و در رفتار، بسیار مایل بوده است. همیشه، چیزی یا کارش را فتمندانه را بچیزی یا کار خوش آیند، برتری میداده است. در شناختن مردم مهارت مخصوصی داشته و با نشان دادن عیب آنها بخود آنها آنان را به تقوا متوجه میکرد. بنظر من سقراط برای این خلق شده بود که خوشبختترین مردم باشد.»

چنانکه در نوشته های افلاطون پیداست، سقراط با عقاید پیر و ان هرا کلیت، پارمنید، اتمیستها، آثار شعری گذشتگان، عقاید فیثاغورثیان، و بروش استدلال سوفیستها آشنا بوده است و از این میان به فلسفه آناکساگور

(۱) Xantippe (۲) G. Rodier در کتاب «مطالعاتی درباره فلسفه

یونانی» چاپ دوم J. Vrin صفحه ۱ تا ۶

توانسته است در این زمینه تصرف کند و فلسفه دوران دوم را که اوج آن در فلسفه افلاطون است بوجود آورد.

✱

✱

✱

گفتار دوم

سقراط

سقراط در اواخر سال ۴۷۰ و یا اوایل سال ۴۶۹ پیش از میلاد در شهر آتن بدنیا آمده است. مادر او ماما، و پدرش سنگتراش بوده است. سرچشمه اطلاعات ما درباره زندگانی سقراط و تعلیمات او، نوشته های شاگردانش افلاطون و کسنوفون و هم چنین بعضی مطالبی است که مخالفین او از جمله آریستوفان (۱) نوشته اند. ارسطو نیز بعضی اشارات بچگونگی زندگانی او کرده است. مطالب نسبتاً مفصلی که دیوژن لائرتیوس درباره زندگانی او نوشته چندان قابل اعتماد نیست

از روی مجسمه های سقراط در موزه های ناپل و موزه بریتانیایی در لندن و هم چنین از تصویری که افلاطون در کتاب مهمانی (۲۱۵a) از قول آلکیبیاد، از سقراط شرح داده است، معلوم می شود که مردی زشت صورت بوده است.

بنظر می آید که در آغاز جوانی حرفه پدری را دنبال کرده باشد ولی بزودی از آن حرفه دست کشیده، با تصمیم بزندگانی در فقر و قناعت، در پی

(۱) Aristophanes شاعر کمدی نویس همزمان سقراط که در کمدی «ابرها» بسقراط تاخته است

تشخیص دقیق عقاید و نظریات او و جدا کردن آنها از نظریات افلاطون، کاری بس دشوار است و مورخان فلسفه هنوز هم در این موضوع هم عقیده نیستند: بعضی اصلاً سقراط را فیلسوف نمی‌شمارند، و بعضی دیگر حتی نظریه‌ایده را نیز از او میدانند؛ بعضی حتی تاریخی بودن شخص سقراط را انکار کرده گفته‌اند «نام سقراط نقابی است که افلاطون به چهره خود زده است تا بتواند نظریات سوفیست‌ها را تبلیغ کند» (۱)، بعضی دیگر با استناد اینکه «سقراط بودن با شناساندن سقراط، یک چیز نیست» (۲) همه نظریاتی را که افلاطون از قول سقراط نقل کرده است از سقراط میدانند؛ بعضی گفته‌اند «سقراط رئیس جمعیت فیثاغوریان زمان خود بوده و نظریه‌ایده را در انجمن اینان تعلیم میداده است» (۳) بعضی دیگر جواب داده‌اند که «اگر چنین می‌بود لازم می‌آمد که این نظریه در یک کتاب عرضه شود نه اینکه از «دفاع سقراط» تا منون و از این کتاب تا فدون، و از فدون تا پولیتیا (۴) بتدریج تکامل یابد» (۵).

بنظر می‌آید که با مقایسه بعضی از کتابهای افلاطون، که در آنها سقراط طرف گفتگو است، با بعضی دیگر، بتوان زمینه قضاوت این موضوع را فراهم ساخت:

(۱) E. Dupreel: «افسانه سقراط» چاپ بروکسل (۲) H. Kuhn:

«سقراط» (۳) J. Burnet: «فلسفه یونانی» جلد اول و «سپیده دم

فلسفه یونان» و هم چنین Varia socratica: E. Taylor

(۴) Politeia نام کتاب معروف افلاطون است که جمهوری یا دولت

ترجمه کرده‌اند. Ch. Werner (۵) «فلسفه یونانی»

توجه بیشتری نشان داده است. اما، نه عقاید فیلسوفان طبیعت، نه تعلیمات فیثاغورثیان و نه روش بحث سوفیستها، هیچکدام نتوانسته‌اند او را قانع کنند و خود بجستجوی پرداخته است و برای این کار از بام تاشام، بالباس فقیرانه، بی‌اعتنا بسرما و گرما، در کوچه‌های آتن، در میدانهای این شهر، در ورزشگاهها و حتی در دکان پیشه‌وران با همه قسم مردم بصحبت پرداخته است و از راه سؤال و جواب، آنها را بنادانی خود متوجه و بجستجوی دانش و تقوا تشویق کرده است.

کم کم مردم طبقات مختلف باو گردیدند و همه، در حالیکه از ریشخند او میترسیدند، بگفتگوی باو راغب بودند و در این میان عده‌ای نیز با او دوست و از شاگردان همیشگی او شدند. ولی هیچگاه در مقابل تعلیم یا توضیح، مزدی نگرفته است.

در سال ۳۹۹ پیش از میلاد، طرفداران دموکراسی در آتن او را متهم کردند که «رفتار او مخالف قوانین است و خدایان «شهر» را قبول ندارد و باعث گمراهی جوانان است (۱)» و باین تهمت با کثرت سه‌یاسی رأی (۲) او را محکوم به نوشیدن جام شوکران کردند.

زمانیکه در زندان بود، دوستان او هر روز بدیدن او می‌رفتند و با او صحبت می‌کردند و بعضی از آنها وسایل فراوان را از زندان فراهم کردند ولی سقراط بدلیل اینکه مخالف قوانین است پیشنهاد آنها را نپذیرفت.

از آنجا که تعلیمات سقراط شفاهی بوده و خود او کتابی ننوشته است،

(۱) افلاطون در کتاب: «دفاع سقراط» ۲۴b؛ کسنوفون در کتاب: «بخاطر سپردنیا» I/۱ و هم‌چنین در کتاب: «دفاع سقراط»، 10 (۲) دادگاه از ۵۰۲ تن نمایندگان مردم تشکیل شده بود.

سقراط - حتماً میدانی که يك زن، تا زمانی که خودش بچه دار میشود، بمائمی وزایاندن دیگران مشغول نمی‌شود و وقتی که از زائیدن افتاد باین شغل می‌پردازد .

تثت - آری

- میدانی که ماماها از کار خواستگاری نیز سر رشته دارند و میدانند که فلان زن بایستی با کدام مرد ازدواج کند تا اینکه بهترین فرزندان را بوجود بیاورد ؟

- نه، تا کنون نمیدانستم.

- پس بدان که ماماها این کار را حتی از بریدن ناف نیز بهتر میدانند...
 سقراط - کار من از هر نظر شبیه ماماهاست با این تفاوت که من میتوانم قبل امتحان کنم و بفهمم که آیا روان، فرزندی صحیح و سالم خواهد زائید و یا موجودی بیدوام و ناقص. از یک نظر دیگر نیز، من باماماها شباهت دارم یعنی من نیز مانند آنها نمیتوانم بزرایم، و اینکه بمن ایراد میگیرند که سقراط فقط می‌رسد ولی خودش جواب نمیدهد، ایراد بجائی است و علت این چگونگی اینست که من دارای دانائی نیستم. خداوند مرا بر آن داشته است که بزرایمان دیگران کمک کنم ولی منع کرده است که خود بزرایم. خود من بهیچوجه دانا نیستم و هیچگونه کشفی که روان من از خود کرده باشد، نکرده‌ام. کسانی که بامن معاشرت میکنند، با آنکه در نگاه اول بنظر می‌آید که هیچ نمیدانند، ولی بهمان نسبت که معاشرت آنها ادامه پیدا میکند بطور شکفت انگیزی پیشرفت می‌کنند. حقیقت اینست که آنها از من چیزی نیاموخته‌اند و این گنج اندیشه‌های زیبا، که کشف می‌کنند و آشکار می‌سازند، در سینه خود آنها بوده است.....

افلاطون در مقدمه کتاب *تئِت* از قول او کلیدس مکاری (۱) نقل میکند که من (یعنی او کلیدس) «گفتگوی سقراط و *تئِت* را یادداشت کرده، آن یادداشت‌ها را بنظر سقراط رسانده‌ام». این گفتگو، باستناد آخرین عبارت کتاب که سقراط میگوید «من می‌خواهم بداد گاه بروم برای شکایتی که ملتوس (۲) از من کرده است» در روزهای آخر زندگانی سقراط صورت گرفته است و چون در مقدمه آن سخن از زخمی بودن *تئِت* است که از جنگ‌های کرینت (۳) بر گشته است و این واقعه در ۳۶۹ یعنی سی سال پس از مرگ سقراط روی داده است، بنظر نمی‌آید که افلاطون برای بیان عقیده خود، درباره دانش، تا ۵۹ سالگی صبر کرده باشد و از این رو می‌توان گفت که شاید او کلیدس چنانکه گفته شد گفتگوی سقراط و *تئِت* را یادداشت کرده، بنظر سقراط رسانده است، یعنی موضوع این کتاب شامل نظریات خود سقراط است و شاید افلاطون نسخه اصلی یادداشت‌های او کلیدس را گرفته، بر تریبی که این کتاب اکنون در دست است تدوین کرده است. اینک ببینیم سقراط در این کتاب خود را چگونه معرفی میکند. گفتگو میان سقراط و *تئِت* است :

- سقراط - شنیده‌ای که من پسر ماما هستم؟ ماما می بسیار نجیب و شایسته احترام، بنام فاینارت (۴) *تئِت* - شنیده‌ام.
- شنیده‌ای که خود من نیز همین شغل را دارم؟
- بهیچوجه.
- پس بدان ولی بکسان دیگر مگو که من این هنر را دارا هستم

(۱) Euklides از مردم Megar از فیثاغورثیان سقراطی.
 (۲) Mélétoz (۳) Korinth (۴) Phaïnares

یادانش همان پندار است، و یادانش پندار درست است، همه را رد میکند و میگوید «دانش نه احساس است نه پندار حقیقی» (۱) و نه دلیل همراه با پندار حقیقی، و پس از این به تثبت میگوید «هنر مامائی نشان داد که نوزادی نبود و باد بود و شایسته این نبود که پرورده شود و اگر پس از این، بار دیگر بار-دارشوی، بعلت آزمایشهایی که اکنون گذراندی، از بهترین نوع باردار خواهی شد» (۲)

از گفتگوی سقراط و تثبت معلومی شود که سقراط بهیچوجه خود را دانا و دارای نظریات مخصوص بخود نمیداند، بلکه میگوید من مامای دانائی هستم، یعنی کسی هستم که دانایان را برای زائیدن، یعنی بوجود آوردن اندیشه‌ها و نظریات آنان، آماده می‌کنم و این موضوع راه وقوع دفاع خود در دادگاه نیز تکرار می‌کند. در دادگاه میگوید دوست من کرفون (۳) در معبد دلف پرسیده است که آیا کسی از سقراط داناتر است؟ و جواب شنیده که هیچکس از سقراط داناتر نیست. من، پس از شنیدن این سخن، بر آن شدم که تحقیق کنم که آیا واقعاً چنین است یا نه و بدانایان متعدد مراجعه کردم و پی بردم که آنها دانشی ندارند ولی گمان میکنند که دانا هستند و چون در خود نیز دانشی ندیدم فهمیدم که مقصود الهام‌دهنده دلف اینست که هیچکس مانند سقراط نمیداند که هیچگونه دانائی ندارد (۴)

اگر این گفتگو با گفتگوی سقراط و گلوکن (۵)، که در پایان دفتر پنجم کتاب پولیتیا آورده شده است، مقایسه شود، از آنجا که موضوع

(۱) doxa alêthês (۲) همین کتاب ۲۱۰c

(۳) Chaïrephôn (۴) دفاع سقراط ۲۳b خلاصه مطالب از ترجمه

Glaukôn (۵) M. Croiset

وقتی که يك جوان، گمان میکند که روان او آبتن اندیشه‌ایست، و من می‌بینم که چنین نیست، در این مورد نیز سعی میکنم مانند ماماها او را معاشرت باشخاص مناسب تشویق کنم تا اینکه کم کم روان او آماده زائیدن شود؛ چنانکه بعضی را نزد پروردیگو و بعضی دیگر را نزد دانایان دیگر فرستاده‌ام. همه این مطالب را از این نظر با این تفصیل بتو گفتم که حدس می‌زنم در تو چیزی هست و احتیاج بکمک ماما داری پس بمن که پسر ماما هستم و خود نیز از این شغل سر رشته دارم تسلیم شو و بخود زحمت بده که هر چه از تو می‌پرسم با دقت هر چه بیشتر جواب بدهی، و اگر موجودی که با این ترتیب از تو بوجود خواهد آمد موجودی ناقص بود و من آنرا بدور انداختم خشمگین نشو سؤال را از اول شروع کنیم. ثنّت، سعی کن بگوئی دانش چیست؟ (۱)

در همین کتاب، کمی پائین تر، سقراط تصریح میکند: «گمان مکن که من کیسه پر از دلیل و برهان هستم بدان که هیچک از این دلیل‌ها از خود من نیست و از کیست که طرف صحبت من است و کار من اینست که چیز را که طرف گفتگو ابداع میکند، بمنزله صحیح بسنجم (۲)» و از این رو، کار اصلی سقراط، چنانکه در این کتاب توضیح داده می‌شود، همانا پرسیدن بروش مخصوص و کشاندن طرف صحبت به جستجوی جوابهای دقیق است. کتاب «ثنّت» جزئیات این روش را که خود سقراط مامائی (۳) نامیده است روشن میکند. سقراط نخست از ثنّت می‌پرسد دانش چیست؟ و جوابهای او را که مثلا دانش همان احساس است (نظریه پروتاگور) و

(۱) خلاصه مطالب از ۱۴۹a تا ۱۵۱d ترجمه خلاصه شده از ترجمه A. Dies

(۲) همین کتاب b-۱۶۱ maieutikê (۳)

- پس کسی که پنداری دارد، درباره چیزی، پندار دارد.

- آری.

- اما «نبودن» چیز نیست و اگر بخواهیم درست بگوئیم هیچ است.

- حتماً

- پیش از این دیدیم که بایستی ناشناسائی (۱) را به «نبودن» و شناسائی

(۲) را به «بودن» نسبت دهیم.

- راست است.

- پس پندار، نه با «بودن» و نه با «نبودن» نسبت دارد.

- چنین می نماید.

- پس بیرون از ایندواست؟ و روشنی آن بیشتر از روشنی شناسائی و یا

تاریکی آن تاریک تر از ناشناسائی است؟

- نه چنین و نه چنان است.

- پس در نظر تو، پندار از شناسائی تاریک تر و از ناشناسائی روشن تر

است؟

- آری.

- پس میان آن دو است؟

- آری.

- آیا پیش از این نگفتیم که اگر چیزی پیدا شود که در یک زمان، هم

باشد و هم نباشد، این چیز، میان «بودن» ناب و «نبودن» مطلق است و نمیتواند

نهموضوع دانش و نهموضوع ناشناسائی باشد بلکه در میان دانش و ناشناسائی

است؟

بحث در هر دو گفتگو یکی است، شاید بتوان پی برد که تأثیر سقراط در تحول فلسفه دوران اول بدوران دوم چگونه بوده است. سقراط و گلوکن درباره دانش گفتگومی کنند :

سقراط - پس ما، در این نکته موافقت داریم که دانش و پندار با یکدیگر تفاوت دارند؟
گلوکن - آری .

- و چون هر کدام از آنها به نتیجه متفاوتی میرسند، پس برای موضوع متفاوتی ساخته شده اند؟
- حتماً

- اما موضوع دانش، «باشنده ها» (۱) هستند و دانش، آنها را در «بودن» (= ذات) آنها می شناسد .
- آری .

- و ما میگوئیم که پنداری پندارد (۲)
- آری .

- پس اگر موضوع دانش، شناسائی «بودن» است، موضوع پندار بایستی چیز دیگری جز «بودن» باشد؟
- آری .

- آیا این چیز، «نبودن» است و یا اینکه ممکن نیست «نبودن» موضوع پندار باشد؟ فکر کن، کسی که پنداری دارد آیا در باره چیزی است؟ یا اینکه ممکن است پنداری داشت که در باره هیچ چیز بکار نرود؟
- ناممکن است .

همهٔ زیباییهایی که از این قسم هستند خوشحال می شوند، ولی طاقت ندارند که زیبایی بخودی خود، چون چیزی واقعی، بانها معرفی شود.

- یادم می آید.

- آ یا نامناسب است که اینها را دوستانداری (۱) بنامیم . . ؟

- بعقیده من، نه! زیرا بحقیقت تاختن روانیست.

- پس باید آنها را که بذات چیزها دلبستگی دارند، دوستانداری

(۲) بنامیم نه دوستانداری

- مطلقاً، (۳)

از مقایسهٔ این گفتگو با گفتگوی سقراط و ثئِت، معلوم می شود که دانائی سقراط با استعداد طرف گفتگو بستگی مستقیم دارد زیرا گفتگوی سقراط و ثئِت در روزهای آخر عمر سقراط صورت گرفته است و از آنجا که نمی توان پذیرفت که شخص از نظریه های عمیق تر، وسیع تر، و کلی تر، چنانکه در پولیتیا آورده شده، به نظریه ای منفی، چنانکه در «ثئِت» شرح داده شده است، برسد، پس بگفتهٔ خود سقراط، خداوند او را مأمور کرده است که دیگران را در راه رسیدن بشناسائی کمک کند و او را منع کرده است که از خود نظریه ای بیاورد. از طرف دیگر، از آنجا که بتصدیق همهٔ مورخان فلسفه، کتاب «ثئِت» بعد از کتاب پولیتیا نوشته شده است، نمیتوان پذیرفت که موضوع آن ساختهٔ شخص افلاطون باشد زیرا در این مورد نیز، بهمان دلیل بالا، نمی توان تصدیق کرد که افلاطون از نظریه مثبت به نظریه

philosophoi (۲) philodoxoi (۱)

(۳) پولیتیا، ۴۷۸ a تا ۴۸۰ a

- راست است .

- اینکه دیدیم که این میانگین (۱) همانست که ما پندار می نامیم .
- آری .

- اکنون باید آنچه را که هم از بودن وهم از نبودن بهره دارد (۲) و اگر درست بگوئیم، نه «بودن» است و نه «بودن»، پیدا کنیم و اگر آنرا کشف کردیم، حق داریم آنرا موضوع پندار بدانیم . آیا نباید چنین کنیم ؟
- چرا

- پس میگوئیم آنها که به عده زیادی چیزهای زیبا نگاه میکنند ولی زیبایی بخودی خود را نمی بینند و نمیتوانند همراه کسی که میخواهد آنها را تازیا بخودی خود ببرد، بروند ؛ و آنها که به عده زیادی چیزهای راست و درست (۳) نگاه میکنند ولی عدل بخودی خود را نمی بینند، اینها درباره چیزها فقط پندار دارند و موضوع پندار خود را نمیشناسند .
- حتماً .

- اما آنها که چیزهای بخودی خود و «همیشه همان» را مینگرند ،
آیا اینها بجای آنکه پای بند پندار بمانند به شناختن نمیرسند ؟
- چرا .

- پس میگوئیم که اینها، چیزهایی را که موضوع شناسائی است دوست دارند و آنها چیزهایی را که موضوع پندار است . یادت هست که گفتیم ایندسته آخری از شنیدن صدای خوب و از نگاه کردن بر رنگهای زیبا و

(۱) metaxu (۲) metaxeïn

(۳) dikaïou بمعنای راست و درست، یعنی مطابق با عدل و انصاف است و ترجمه آن به عادلانه و یا با عدالت و مانند اینها درست نیست گو اینکه کلمه dikaïosunê بمعنای عدل است

بر وسعت معلومات او در همه رشته های علم و هنر است. در آغاز جوانی، بمطالعه اشعار هم پرداخته، و شاید چنانکه نوشته اند، خود او نیز شعرهایی گفته است. از میان همه علوم، بر ریاضیات علاقه مخصوص داشته، ولی چیزی که بیش از هر چیز، توجه او را جلب کرده همانا فلسفه بوده است. پس از مطالعه فلسفه طبیعت در نوشته های هراکلیت، پارمنید، کسنوفان، زنون، امیدکلس و آناکساگور، که همه در آثرمان در دسترس خرید بوده است، از سال ۴۰۷ یعنی از بیست سالگی ببعد با سقراط آشنا شده و یکبار مجذوب فضیلت و نیروی اندیشه این مرد شده است.

سقراط، چنانکه گفته شد، بیشتر در جستجوی اصول اخلاقی زندگانی کرده و به مشکل پیدایش جهان و فلسفه طبیعت چندان توجهی نداشته است و بهمین علت، افلاطون نیز فریفته فلسفه اخلاق شد و از راه گوش دادن به سخنان سقراط و گفتگوی با او، توجه خود را از مسائل حل نشدنی فلسفه طبیعت، بسوی تحقیق درباره فضیلت برگرداند.

افلاطون مدت هشت سال، یعنی از سال ۴۰۷ تا ۳۹۹ که سال مرگ سقراط است، در شاگردی او بسر برد و روش بحث و تحقیق او را آموخت و چنان دلباخته این روش شد که پس از مرگ استاد نیز هر چه باندیشه آورد بشکل گفتگوهای سقراط بیان کرد.

محا کمه سقراط و محکوم کردن او بمرگ، ضربه دردناکی بود که بر او افلاطون وارد آمد و بادلای پرازانده، از اقامت در آتن بیزار شد و بشهر مکار، نزد دوستان سقراط رفت و به انجمن مگاریان که آنها را فیثاغوریان سقراطی میخواندند، پناه برد، و شاید نزدیک به سه سال با اینان بسر برد و از

دوره کوتاهی، یعنی از ۱۸۱۵ تا ۱۸۱۸، درزندگانی خود، «حافظ» شده است و بشکرانه این نعمت همه «دیوان» خود را ساخته عنایات حافظ شمرده است.

بنابر اینها که گفته شد، اصرار به تفکیک فلسفه سقراط از فلسفه افلاطون کاری یهوده و نارواست و بهتر آنست که سخن سقراط از دهان افلاطون شنیده شود.



گفتار سوم

افلاطون

پلاتون (۱) که نام اصلی او آریستوکلس (۲) است؛ در سال ۴۲۷ پیش از میلاد در شهر آتن یا اژین (۳) تولد یافته است. پدر او آریستون (۴) از خاندان پادشاهان و مادر او پریکتیونه (۵) از خاندان دانایان، سولون، بوده است. افلاطون دو برادر از خود جوانتر بنام آدیمانت (۶) و کلوکن و خواهری بنام پوتونه (۷) داشته است.

افلاطون مردی خوش اندام و نیرومند و در ورزش (۸) سرآمد همسالان خود بوده است.

با آنکه چندان اطلاعی درباره تحصیلات او نداریم ولی آثار او گواه

Platon (۱)	Aristoklês (۲)	Engine (۳) نزدیک آتن
Ariston (۴)	Periktionê (۵)	Adeïmantos (۶)
Potonê (۷)	gumnastikê (۸)	

دستور داد افلاطون را توقیف کنند، و پس از توقیف، او را بناخدای يك کشتی سپرده فرمان داد او را بجزیره اژین، که در این زمان تابع اسپارت بود، ببرند. در این جزیره، ناخدای کشتی او را بفلامی در بازار شهر فروخت، ولی مردی بنام آنی کریس (۱) از مردم کورن، یا کوئر، او را واپس خرید و آزاد کرد و افلاطون توانست بسلامت به آتن برگردد. در این زمان بعثت پایان یافتن جنگهای هشت ساله میان اسپارت و آتن، صلح و آرامش در آتن برقرار شده بود و افلاطون بر آن شد که در این شهر دبستانی فلسفی بنیاد گزارد، و برای اینکار، بیرون دروازه آتن، نزدیک ورزشگاهی معروف، باغی خریداری کرد و در آن باغ يك سالن، يك کتابخانه، و شاید يك خانه مسکونی ساخت، و باین ترتیب دبستانی، که بنام آکادمی (۲) افلاطون معروف است در سال ۳۸۷ پیش از میلاد گشوده شد.

در سال ۳۶۱ دنیس اول مرد و پسر او دنیس دوم یادنيس جوان، سلطان سیرا کوس شد و چون بنظر میآمد که دیون، دوست افلاطون و دانی سلطان جوان، اختیاراتی داشته باشد، افلاطون بامید کمک به دیون برای عملی کردن اصلاحات، برای بار دوم به سیسیل رفت و در سیرا کوز باشکوه تمام او را پذیره شدند. ولی دنیس نه به دیون و نه به افلاطون محلی نمیکذاست و بدرست گرفتن قدرت مطلق میل کرد و افلاطون سیرا کوز را ترك کرد و به آتن برگشت.

در سال ۳۶۱ برای بار سوم، باصر اردنیس به سیرا کوز رفت، باین امید که شاید برای آشتی دادن دنیس و دیون میانجی شود زیرا سلطان، آشتی

تعلیمات او کلیدس که مسن ترین مکاریان بود برخوردار شد. فلسفه مکاریان، که ترکیبی از تعلیمات الئاتها، فیثاغورثیان، وروش سقراطی است، با آنکه تأثیر زیادی در افلاطون کرد، ولی او را راضی نکرد، و از مکار به مصر و کورن (۱) رفت و در این شهر از ثمودوز (۲)، استاد تئوت، ریاضی دان معروف، که نام هر دو آن‌ها در کتابهای افلاطون ذکر شده است، دیدن کرد. اقامت او در مصر مدت بیشتری طول کشیده است و در الیوپولیس (۳) با کاهنان مصری آشنا شده از معلومات آن‌ها در علم هیئت بهره گرفته است، و با رسوم و عقاید مصریان آشنا شده است.

در سال ۳۹۵ یا ۳۹۶ بعلت جنگ‌های کرینت، میان اسپارت (۴) و آتن، به آتن برگشت و تا سال ۳۸۸ در این شهر ماند و بمطالعه پرداخت و کتابهایی نوشت.

در اوایل سال ۳۸۸ که جنگ میان اسپارت و آتن روبه پایان میرفت، افلاطون دوباره بمسافرت پرداخت، و شاید بعلت علاقه زیادی که بآموختن فلسفه فیثاغورثیان و ارفیک‌ها داشت، به ایتالای جنوبی بدیدن آرکیتاس فیثاغورثی که در آن زمان فرمانروای شهر تارانت بود، رفت و بایکدیگر دوست شدند. پس از مدتی اقامت در تارانت، بدعوت دیونیسیوس (۵) اول، سلطان سیراکوس، که آوازه شهرت افلاطون را شنیده بود، به سیسیل رفت ولی بزودی بعلت دوستی زیاد افلاطون و دیون برادر زن سلطان و تأثیر افلاطون در طرفداران دیون، میانه آن‌ها بهم خورد و سلطان

(۱) Kurenê یکی از شهرهای ساحلی سیرنایک در افریقای شمالی نزدیک
لیبی کنونی (۲) Theodores (۳) Heliopolis از شهرهای
کنار دلتای نیل (۴) Sparta (۵) Dionysios یا Denys

نظریات استاد نوشته شده اند. با این ترتیب شلیر ماخر عقیده ایراکه در زمان او نیز اظہار شده بود، یعنی اینکه آثار افلاطون با تحولات معنوی شخص افلاطون بستگی دارد، نمیدیرفت.

چند سال پس از انتشار ترجمه های شلیر ماخر، هرمانس (۱) در صدد برآمد که تحول فلسفه افلاطون را بحسب عواملی که باعث این تحول بوده اند مشخص کند. بعقیده او کلیه آثار افلاطون را می توان بسه دسته تقسیم کرد و هر دسته را مربوط بیک از مراحل تحول اندیشه افلاطون دانست: ۱- آثاری که نتیجه تأثیر سقراط در اندیشه افلاطون هستند ۲- آثاری که نتیجه تأثیر مگاریان است ۳- آثار مستقل یعنی آنهاییکه شامل اندیشه های شخص افلاطون هستند

تسلر (۲) و اوبروگک (۳) عقیده داشتند که هم بر نامه تدریس در آکادمی و هم تأثیر عوامل خارجی، هر دو در تدوین آثار افلاطون دخالت داشته اند و با این عقیده، آثار افلاطون را سه دسته تقسیم کردند: ۱- گفتگوهای سقراطی یعنی کتابهایی که در رد سوفیستها نوشته شده اند ۲- آثاری که در بیان نظریه ایده ها نوشته شده اند ۳- آثاری که محتوی اندیشه های منظم و نظریات نهائی افلاطون بوده است.

ویلہلم دیلتی (۴)، که مطالب بالا از گفته اوست، عقیده داشت که برای

(۱) K. Fr. Hermanns : « تاریخ و سیستم فلسفه افلاطونی » ۱۸۳۹

(۲) E. Zeller « فلسفه یونانیان » ۱۸۶۹ تا ۱۸۸۲

(۳) Überweg-Heinze : « تاریخ فلسفه » بخش اول چاپ هشتم ۱۸۹۴

(۴) W. Dilthey فیلسوف معروف آلمانی در کتاب « تاریخ عمومی

فلسفه » چاپ H. G. Gadamer ۱۹۴۹. مطالب بالا خلاصه ایست از مطالب صفحه ۵۷ تا ۶۰ همین کتاب دیلتی.

کردن با دائی خود را مو کول به میانجی شدن افلاطون کرده بود. این بار نیز او را باشکوه تمام پذیره شدند ولی کوشش او با شستی دادن سلطان بادیون بجائی نرسید و سلطان انجام وعده خود را بتأخیر می انداخت و کم کم آزادی خود افلاطون را نیز محدود کرد، بطوری که زندگانی او در خطر بود، و اگر آر کیتاس برای بردن او به آتن کشتی نفرستاده بود، ممکن بود دشمنان دیون او را از میان ببرند. بجز این دو سفر کوتاه به سیسیل، افلاطون از سال بنیاد گزاری اکادمی تا پایان زندگانی خود یعنی چهل سال تمام بتدریس در آکادمی مشغول بود، تا در سال ۳۴۷ عمر ۸۰ ساله او پایان رسید، عمری که تمامی آن وقف فلسفه شده بود. (۱)

A- آثار افلاطون

همه مورخان فلسفه معتقدند که هیچیک از آثار افلاطون از میان نرفته است، ولی تاریخ نوشته شدن آنها هنوز هم روشن نیست. شلیر ماخر (۲) فیلسوف آلمانی، نخستین مترجم آثار افلاطون بزبان آلمانی، عقیده داشت که افلاطون آثار خود را از روی برنامه معین و مشخصی نوشته است، و میخواست که ترتیب نوشته شدن، یعنی تاریخ این آثار را از روی برنامه تدریس افلاطون در آکادمی معین کند. عقیده شلیر ماخر کلیه آثار افلاطون را می توان به سه دسته تقسیم کرد ۱- کتابهای مقدماتی ۲- کتابهایی که بروش اثبات نامستقیم نوشته شده اند ۳- کتابهای تعلیماتی، یعنی آنهایی که برای تعلیم

(۱) شرح زندگانی افلاطون از مقدمه M. Croiset به «مجموعه آثار افلاطون»، متن یونانی و ترجمه فرانسوی، چاپ Les Belles Lettres، پاریس آورده شده است - ترجمه مختصر شده.

(۲) F. Schleiermacher : «آثار افلاطون» ۱۸۰۴

که از زمان مهاجرت افلاطون به مگار تا سال ۳۸۸ که سال اولین سفر او به ایتالیا و سیسیل است نوشته شده‌اند؛ دسته دوم شامل کتابهایی است که افلاطون در دوره اول تدریس در آکادمی، یعنی از سال ۳۸۷ تا ۳۶۷ نوشته‌است؛ دسته سوم، شامل کتابهایی است که پس از بازگشت افلاطون از سفر دوم سیسیل نوشته شده‌اند. دسته چهارم شامل کتابهایی است که افلاطون پس از بازگشت از سفر سوم سیسیل تا پایان عمر یعنی از ۳۶۰ تا ۳۴۷ نوشته‌است. نظر می‌آید که این تقسیم، بهترین، و شاید تنها تقسیم صحیحی است، که میتوان برای آثار افلاطون پذیرفت و از اینرو سعی خواهد شد، بارعایت این تقسیم، نخست خلاصه مطالب هر يك از آثار افلاطون شرح داده شود و پس از اینکار به بیان فلسفه افلاطون پرداخته خواهد شد.

آ- آثار دوره اول

کتابهای زیر جزء دسته اول آثار افلاطون هستند، یعنی بسیار محتمل است که همه آنها در دوره اول نویسندگی افلاطون نوشته شده باشند: اوتیفرون، دفاع سقراط، کریتون، آلکیبیاد، لوسیسی، شارمید، لا کس، ایپیس بزرگ، ایپیس کوچک، پروتاگوراس، کریاس، و نمون. آثار این دوره را می‌توان به يك تریلوژی (۱)، دو تترالوژی (۲) و يك کتاب مستقل و منفرد تقسیم کرد. اوتیفرون، دفاع سقراط، و کریتون، يك تریلوژی یعنی دسته سه تایی هستند که موضوع آنها مکمل یکدیگر است؛ تترالوژی اول شامل آلکیبیاد، لوسیسی، شارمید و لا کس؛ تترالوژی دوم شامل ایپیس کوچک،

(۱) **Trilogie** یعنی سه گفتار و در اصطلاح عبارت از سه کتاب مجزا است که موضوع آنها با یکدیگر مربوط باشد. (۲) **Tetralogie** یعنی چهار کتاب که مکمل یکدیگر باشند.

پی بردن بتاریخ تدوین آثار افلاطون بایستی : ۱- رابطه آثار افلاطون با یکدیگر ۲- رابطه آنها با آثار نویسندگان معاصر ۳- پیش آمد های تاریخی زمان زندگانی افلاطون ۴- تغییرات و تحولات موضوع فلسفی این آثار، و بالاخره ۵- مشخصات سبک نویسنده کی و مختصات زبان شناسی و گرامری هر يك از آنها، همه باهم، در نظر گرفته شود تا اینکه بتوان تاریخ آثار افلاطون را معین کرد.

از زمان دیلتی تا کنون، هنوز بحث درباره تاریخ تدوین آثار افلاطون پایان نیافته است : شارل ورنر (۱) آنها را به چهار دسته تقسیم کرده است : ۱- آثار مقدماتی، یعنی آنهاییکه پیش از بیان نظریه ایده ها نوشته شده اند ۲- آثاری که در آنها نظریه ایده ها، صورت اولی خود بیان شده است ۳- آثاریکه شامل نقد تحقیقی است که خود افلاطون به نظریه ایده ها نوشته است. ۴- آثاریکه در آنها نظریه ایده بصورت نهائی خود عرضه شده است.

موریس کروآزه (۲) پیشنهادات دیلتی را به بیانی دقیق تر تکرار کرده است و در مقدمه «مجموعه آثار افلاطون» می نویسد، برای تنظیم آثار افلاطون از نظر تاریخی، باید تحولات اندیشه افلاطون، اشاراتی که در آثار او به پیشامد های زمان زندگانی او شده، رابطه این آثار با یکدیگر، و بالاخره مشخصات هر يك از آنها از نظر سبک نویسنده کی و مختصات زبان شناسی، همه را باهم، در نظر گرفت (۳). کروآزه، با عملی کردن این پیشنهاد، کلیه آثار افلاطون را به چهار دسته تقسیم کرده است و هر دسته را ساخته یکی از دوره های چهار گانه زندگانی افلاطون میداند: دسته اول شامل کتابهایی است

(۱) در کتاب: «فلسفه یونانی» چاپ دوم صفحه ۸۶ (۲) M. Croiset :
مقدمه جلد اول مجموعه آثار افلاطون (۳) صفحه ۱۱ مقدمه جلد اول

فرزندان خود با سقراط راضی هستند یا نه. در پایان کتاب شرح داده شده است که سقراط حاضر بتقاضای عفو از دادگاه نشد و تنها خواهشی که از قضات کرد این بود: «موقعی که فرزندان من نزرگ شدند، اگر دیدید بیول یا بچیزهای دیگر ارزش بیشتری میدهند تا به فضیلت، آنها را تنبیه کنید و اگر برای خود ارزشی قائل شدند که آنها را دارا نبودند، آنها را سرزنش و توبیخ کنید... اکنون وقت آنست که برویم: من برای مردن و شما برای زنده بودن. هیچکس جز خدا نمیداند که قسمت من بهتر یا قسمت شما بهتر است.» (۱)

۲- اوتیفرن

این کتاب، دومین کتاب از تریلوژی نامبرده در بالا است، که هر سه برای دفاع سقراط نوشته شده است. تاریخ تدوین آنرا در ۳۹۶ یا ۳۹۵ تخمین زده اند یعنی کمی پس از دفاع سقراط. در مقدمه این کتاب شرح داده می شود که سقراط در نزدیکی محل دادگاه به اوتیفرن (۲) که یکی از متخصصین معروف امور مذهبی است بر خورد می کند. اوتیفرن می پرسد بچه کاری به این محل آمده ای؟ سقراط میگوید نا مشخصی بنام ملتوس از من شکایت کرده است که من خدا ساز هستم و خدایان تازه ای ساخته ام و جوانان را گمراه می کنم. اوتیفرن میگوید شاید باین علت است که تو میگوئی ندائی ایزدی (۳) می شنوی؟ پس از چند جواب و سؤال سقراط از اوتیفرن می پرسد

(۱) Apologia ۴۱e تا ۴۲ Eutuphrone (۲)

(۳) daïmonion. سقراط مکرر گفته است که در موقع توجه به کاری که مخالف تقوا بوده «ایزد» او باندائی درونی او را از این کار باز میداشته است

ایپیساس بزرگ، پروتاگوراس، و کرگیاس؛ کتاب مستقل منون
مهمترین کتاب این دوره است.

اینک خلاصه موضوع هر یک از آنها:

۱- دفاع سقراط (۱)

در این کتاب، که شاید پس از بازگشت افلاطون از سفر مگار و مصر، یعنی در ۳۹۶ نوشته شده است، افلاطون شرح میدهد که سقراط، در دفاع خود نخست به اتهام نویسنده گان، بخصوص آریستوفان، (۲) جواب داده است و گفته است، که من داناترین مردم نیستم بلکه تنها کسی هستم که میدانم که نادانم در صورتی که دیگران هنوز نمیدانند که نادانند. در بخش دوم این دفاع، سقراط در دادگاه واضح میکند، که ملئتوس (۳) حتی معنی شکایت خود را نیز نفهمیده است: از یک طرف میگوید سقراط به خدایان اعتقاد ندارد، و از طرف دیگر میگوید خدایان با او سخن میگویند؛ و نتیجه میگیرد که شکایت آدمی باین نفهمی، ارزش ندارد در بخش سوم افلاطون، شرح میدهد که سقراط در پایان دفاع خود گفت که اگر من از این اتهام آزاد شوم باز هم روال خود را دنبال خواهم کرد و باین بیان، افلاطون میخواهد بفهاند که سقراط، خود را گناهکار نمیدانست. زیرا اگر روال او زیان جامعه میبود بایستی ۲۰ سال پیش او را محکوم کرده باشند نه امروز، و اگر دادگاه تعلیمات او را همراه کننده و بضرر تربیت جوانان میدانند بهتر است در این موضوع از پدر و مادر جوانانی که با او معاشرت دارند بپرسد که آیا از معاشرت

(۱) *apologia sokratikou* (۲) *Aristophanes* کمدی نویس

همزمان سقراط که در کمدی «ارها» سقراط را با دعای داشتن قدرت خارون

عادت مهم کرده و او را بسخره گرفته است. (۳) *Melêtos*

و از این پس میتوانم کوشش کنم که دیندار باشم .
 افلاطون میخواهد در این نوشته نشان دهد که حتی معر و فترین متخصص
 دینداری نیز نمیداند دینداری چیست ، یعنی اتهام سقراط به بیدینی
 اتهامی بی بنیاد است .

۴- کریتون

این کتاب نیز مکمل «دفاع سقراط» و کمی پس از او تیفرون نوشته
 شده است. کریتون (۱) از دوستان بسیار نزدیک سقراط ، و از آتنی های
 ثروتمند و هم محله سقراط است و از کوچکی باهم بزرگ شده اند در
 «دفاع سقراط» نیز نام او آورده شده است. اجرای حکم اعدام سقراط، بعثت
 جشنهای مذهبی ، بتأخیر افتاد و در این فاصله او را زندان فرستادند .
 دوستان او هر روز بدیدن او میرفتند و با او صحبت میکردند . یکروز ،
 پیش از سپیده دم، کریتون زندان میآید و سقراط تعجب میکند که چگونه
 در این وقت توانسته است زندان را به یابد ؛ کریتون میگوید زندانبانان با
 من آشناست و او را راضی کرده ام . سقراط میگوید بچه کاری آمده ای ؟
 کریتون میگوید خبر دردناکی آورده ام. سقراط میگوید کشتی که به
 دِلوس (۲) رفته بود به آتن برگشته است ؟ و اضافه میکند که بمنظر رسیدن
 این کشتی به آتن، من باید بمیرم . پس از چند سؤال و جواب ، کریتون
 بسقراط میگوید زندانبانان و بعضی کسان دیگر حاضر شده اند ، که در
 مقابل مبلغی جزئی ، تو را از زندان آزاد سازند و من حاضر همه ثروت
 خود را در این راه خرج کنم و علاوه بر من دو نفر بیگانه ثروتمند یکی

(۱) Kriton (۲) Dêlos یکی از جزائر مقدس یونان . آتنی ها همه
 ساله یک کشتی باتشریفات مخصوص باین جزیره میفرستاده اند و در فاصله رفتن
 و برگشتن این کشتی هیچگونه مجازات اجرا نمیشده است .

«دینداری (۱) چیست؟» اوتیفرن میگوید دینداری یعنی انجام کارهایی که خوشایند خدایان است. سقراط میگوید اینکار فقط وقتی ممکن است که همه خدایان میان خود موافقت داشته باشند و گرنه، ممکن است يك کار برای این خدا، خوش آیند و برای خدای دیگر ناخوش آیند باشد، و با این تعریف که توازدینداری میکنی یا باید بپذیری که خدایکی است، و یا اینکه میان خدایان سلسله مراتب هست و دینداری یعنی خدمت به برترین خدایان، و در هر صورت، اساطیر باطل می شوند. اوتیفرن چهار تعریف برای دینداری می آورد و سقراط همه را رد میکند و از او می پرسد شاید مراد توازدینداری انجام کارهای مطابق با عدل و انصاف است، و عدالت و دینداری یک چیز هستند، و یا اینکه دینداری بخشی از عدالت است. اوتیفرن صورت دوم را تصدیق میکند و اضافه میکند که دینداری یعنی انجام خدمات نسبت به خدایان، چنانکه زیردستان نیز نسبت به بزرگان خدماتی انجام میدهند. سقراط میگوید بزرگان بخدمات زیردستان احتیاج دارند اما آیا خدایان نیز محتاج خدمات انسانها هستند؟ با اینگونه سوالات، اوتیفرن در میماند و سقراط نتیجه میگیرد که پس ما باید از نو تحقیق کنیم که دینداری چیست، و اضافه میکند که من بنوبه خودم هیچگاه از این تحقیق صرف نظر نخواهم کرد، ولی هیچ کس بهتر از تو نمیتواند اینکار را انجام دهد. اوتیفرن می گوید: باشد برای دفعه دیگر، اکنون وقت آن رسیده است که من بروم. در پایان گفتگو، سقراط میگوید من گمان می کردم بتوانم از تو بیاموزم که دینداری چیست، و در جواب اتهام ملتوس با او میگویم از اوتیفرن آموختم که دینداری چیست

سقراط پس از شرح این منظره خیالی به کریتون میگوید آيا هنوز سخنی داری؟ کریتون میگوید نه، و سقراط میگوید، پس بگذار راهی را که خدایان بمانشان میدهند، برویم.

۴- شارمید، لوسیس، لاکس والکیبیاد

موضوع این تترالوژی، فضیلت‌های اخلاقی است. کتاب اول یعنی شارمید (۱) درباره خویشتن‌داری، (۲) کتاب دوم یعنی لوسیس (۳) درباره دوستی (۴)، کتاب سوم یعنی لاکس (۵) درباره مردانگی (۶) و کتاب چهارم یعنی الکیبیاد درباره عدل است. درباره این فضیلت‌ها، ضمن شرح خلاصه کتاب پولیتیاسخن گفته خواهد شد. در اینجا اشاره باین موضوع کافی است که این چهار کتاب نمونه‌ای از کتاب‌هایی هستند که به گفتگوهای سقراطی معروفند و در آنها «بروش آزمایشی» (۷) (در شارمید) و یا مایوتیک، یعنی «مامائی» (در لوسیس و لاکس والکیبیاد) درباره فضیلت‌ها بحث میشود و سقراط از طرف گفتگو میپرسد که مثلاً خویشتن‌داری یا مردانگی چیست؟ و طرف، تعریفات متفاوت برای آن می‌آورد و سقراط همه را رد می‌کند و چنانکه پیش از این در توضیح روش مایوتیک، که خاص سقراط است، گفته شد، خود سقراط هیچگونه بیانی در تعریف موضوع گفتگو نمیکند.

در کتاب آ‌ل‌کیبیاد، سقراط اصرار دارد که تعلیماتی درباره عدل و دانائی به الکیبیاد بدهد تا اینکه در کارهای سیاسی خود موفقیت بیشتری داشته باشد و در این کتاب است که عبارت معروف «خودت را بشناس» آورده

(۱) Charmides دائی افلاطون و از اشراف آتن است
 (۲) sophrosunê (۳) Iusis فرزندی از توانگران است
 (۴) philia (۵) Laches (۶) andreia (۷) peirastikos

سیماس (۱) و دیگری کبس، (۲) و بسی کسان دیگر حاضرند که مخارج اینکار را بپردازند، و اضافه میکند که از آنجا که هیچکس تصدیق نمیکند که کسی، آزادی را بجنس ترجیح ندهد، پس اگر تو حاضر بفرار از زندان نشوی، همه کس گمان خواهد کرد که دوستان تو کمکی در این مورد نکرده‌اند، در صورتی که چنین نیست؛ از این گذشته روا نیست که پدری که می‌تواند با سانی، خود را نجات دهد، از این کار خود داری کند و در نتیجه، فرزندان خود را بی‌سرپرست کند. سقراط هیچیک از این دلایل را نمی‌پذیرد و میگوید فرار من از زندان کاری است مخالف وظیفه، و انسان هیچگاه نباید بیدار را با بیداد پاسخ دهد. کریتون تصدیق می‌کند و سقراط برای او شرح می‌دهد که چگونه در موقع فرار از زندان، ناموس (۳) و آئین شهر، جلوی او آمده‌اند و از او گله می‌کنند که چرا ما را پایمال میکنی؟ مگر نه اینست که تو از کودکی، از حمایت ما برخوردار بوده‌ای و آزادی و آسایش خود را از ما داشته‌ای؟ اگر از ما راضی نبودی میتوانستی از این شهر مهاجرت کنی، نه اینکه، اکنون که پیش آمد طوری شده که تو را زندانی کرده‌اند، حق ما را زیر پا بگذاری و احترام ما را از میان ببری. اگر تو از آتن فرار کنی، زیان بزرگی باین شهر وارد خواهد آمد و فرار تو، شورش است که تو بر ضد آتن میکنی.

(۱) Simmias (۲) Kebês ، هردو از فیثاغورثیان معاصر سقراط که در روز آخر زندگانی سقراط نیز در زندان بوده‌اند و گفتگوی مفصلی با او کرده‌اند که در فونون شرح داده خواهد شد (۳) **nomos** کلمه ناموس از همین کلمه یونانی گرفته شده و معنای آن همانست که امروزه قانون گفته می‌شود.

نادانان با چنین استدلالی عقیده خود را تغییر دهیم تعجبی ندارد، ولی اگر شما دانایان نیز دست‌خوش همین تغییر عقیده باشید وحشت آوراست. در این گفتگو، که بروش مکاریان نوشته شده است، افلاطون مهارت سقراط را در استدلال، سوفیستی، و ناتوانی ایپیاس، سوفیست معروف و ماهر را، در بحث با سقراط نشان می‌دهد.

در ایپیاس بزرگ، گفتگوی سقراط و ایپیاس دربارهٔ چیز زیبا شرح داده شده است. سقراط از ایپیاس می‌پرسد زیبا چیست؟ و ایپیاس چند تعریف از این مفهوم می‌آورد ولی سقراط همه را رد می‌کند در پایان گفتگو ایپیاس می‌گوید همه این بحث‌ها که تو می‌کنی بی‌فایده است و انسان باید بتواند در مقابل داد گاه و همه هیئت‌های قضات گفتارهایی قانع کننده ایراد کند، و از منافع خود و دوستان خود دفاع کند. سقراط، برایش خند، می‌گوید که تو مردی خوشبخت هستی که میدانی بچه کارهایی پردازی ولی من همیشه بمسائل بی‌فایده می‌پردازم ولی چاره‌ای ندارم، زیرا مردی که همیشه با من است (۱) بمن می‌گوید «تو که نمیدانی زیبایی چیست، چگونه میتوانی قضاوت کنی که يك گفتار، خوب بیان شده است یا بد؟ آیا گمان می‌کنی که زندگانی در این حالت نادانی، بیشتر از مرگ ارزش دارد؟» و اغلب پیش می‌آید که هم شماها و هم این مرد، مرا سرزنش میکنند.

در پروتاگوراس شرح داده می‌شود که این سوفیست معروف به آتن

(۱) بعضی گمان میکنند که در اینجا به «ندای ایزدی» که سقراط می‌شنیده، اشاره شده است ولی بنظر می‌آید که مراد، خود سقراط است که همیشه نقاد عقاید خود است.

شده و در توضیح آن گفته شده است «خودشناسی همان خویشتن داری است» ۱۳۳۵. از آنجا که، پس از این، درباره فضیلت بطور کلی و فضیلت بمعنای جزئی توضیحات بیشتر داده خواهد شد اینست که آوردن خلاصه این چهار کتاب، که در این موضوع فقط بحث میکنند ولی به نتیجه مثبتی نمیرسند، چندان سودی ندارد.

هـ- ایپیاس کوچک- ایپیاس بزرگ- گرگیاس و پروتاگوراس

ایپیاس کوچک، درباره دروغ، ایپیاس بزرگ، درباره زیبا، گرگیاس درباره فن بلاغت، و پروتاگوراس درباره سوفیستها گفتگو میکند. روش بحث در سه کتاب اول روش «رد کننده» (۱) و در کتاب پروتاگوراس روش نشان دهنده «(۲) است.

در ایپیاس کوچک، گفتگوی سقراط و ایپیاس، درباره دروغ، شرح داده شده است. سقراط، طی چند سؤال و جواب، ایپیاس را وادار به تصدیق این موضوع می کند که فریب دادن دیگران و دروغ گفتن به اراده خود، بسته به هوشیاری است و چون در هر کار، آنکس که دانایتر است برتر از آنکسی است که نادان است و بهتر از اوست، پس کسی که دانسته دروغ میگوید بهتر از کسی است که ندانسته دروغ میگوید و از اینجا نتیجه میگیرد که «کسی که باراده خود بد میکند و رفتار شرم آور و دور از عدالت دارد، آدم خوبی است» (۳۷۶b). ایپیاس در میماند و میگوید برای من ممکن نیست با این نتیجه موافقت کنم. سقراط میگوید برای من نیز ممکن نیست ولی این نتیجه ایست که از استدلال ما بدست آمده است، و اضافه میکند که اگر ما

موجودات تقسیم کنند. اپی مته برادر خود گفت من این کار را انجام میدهم
و تو، پس از انجام آن، کار مرا بازرسی کن.

کلمه اپی مته در زبان یونانی یعنی کسیکه پس از انجام يك کار درباره
آن فکر میکند، و پرومته یعنی پیش اندیش، یعنی کسیکه پیش از شروع
يك کار، درباره آن فکر میکند. با این توضیح معلوم می شود که اپی مته،
بی اینکه نقشه صحیحی برای کار خود بکشد، همه استعداد های لازم برای
زندگانی را میان حیوانات تقسیم کرد:

تند روی را يك دسته، نیرومندی را بدسته دیگر، سلاح جسمانی را
به دسته سوم، بال و پر را بدسته دیگر و بهمین ترتیب همه مختصات را که
خدایان در دسترس او قرار داده بودند به حیوانات بخشید.

وقتی پرومته به بازرسی کار برادر خود آمد، دید که همه حیوانات بخوبی
مجهز هستند ولی انسان برهنه، بی کفش، بی پوشش، و بی هر گونه سلاح
جسمانی (۱) است و چون روز مقدر شده برای خارج شدن موجودات
زنده از زیر زمین فرا رسیده بود، پرومته با اشتاب تمام مهارت صنعتی
افائستوس (۲) و آتنا (۳) و هم چنین آتش را از آنها ربود و با انسان بخشید
ولی فرصت نکرد که سیاست شهر را که نزد زئوس بود از او بر باید و با انسان
به بخشد و با این ترتیب انسان بهمه وسایل لازم برای زندگانی انفرادی
دسترسی پیدا کرد ولی با زندگانی در شهر، که بسته به آئین شهرداری

(۱) مانند شاخ، سم، چنگال دردگان و اینگونه سلاح حیوانات

(۲) Hephaïstos خدای آتش و خدای صنعتگرانی که با آتش کار می کنند

(۳) Athena خدای دانائی جنگ و صنعت کشتی سازی و کارهای دستی زنانه

آمده است و یکی از دوستان سقراط باو میگوید که میخواهد نزد این سوفیست بشاگردی برود. سقراط میپرسد برای آموختن چه چیز؟ دوست سقراط در پاسخ فرو میماند و بالاخره قرار می شود هر دو بخانه کالیاس، که پروتاگور، ایپاس، پرودیکو (هر سه از سوفیست های معروف) و چند نفر دیگر در آنجا هستند، بروند. پس از ورود بخانه، سقراط از پروتاگور می پرسد، فایده تعلیمات توجیست؟ پروتاگور میگوید «موضوع تعلیمات من اینست که هر کس در اداره خانه خود احتیاط یاموزد و کارهای شهر را بوسیله کردار و گفتار بکمال رهبری کند» سقراط می پرسد، پس موضوع گفتگوی توسیاست شهر است و تو تعهد میکنی که مردان سیاسی خوب برای شهر تربیت کنی؟ پروتاگور تصدیق میکند که چنین است. سقراط می پرسد آیا سیاست آموختنی است؟ اضافه میکند که اگر سیاست آموختنی بود لازم می آمد که مردان سیاسی بزرگ بتوانند هنر خود را بدیگران یاموزند در صورتیکه چنین نیست و مثلاً پریکلز نتوانست فرزندان خود را برای اینکه مرد سیاسی بزرگی بشوند تربیت کند.

پروتاگور برای جواب دادن باین سؤال، نخست به نقل اساطیر می پردازد و میگوید پس از آنکه خدایان گل میرند کان را در زیر زمین از خاک و آتش هر چه که بایند و آموختنی است، سرشتند، به ای مته (۱) و پرومته (۲) دستور دادند که خاصیت های لازم برای زندگانی رامیان

(۱) Epimêtheüs (۲) Promêthêüs دو برادر از فرزندان یکی از تیتانها (Titano) (یعنی خدایانی که از ازدواج آسمان و زمین بوجود آمده اند و قدیم ترین خدایان هستند) در اساطیر یونان پرومته، کسی است که آتش را از جایگاه خدایان دزدیده، بانسان بخشیده است و زئوس برای کيفر دادن او، او را در کوه قفقاز بسنگ چسبانده است.

نیست، پس از پایان یافتن سخن پروتاگوراس سقراط از اومی پرسد، این فضیلت، که تو میگوئی آموختنی است، آیا يك كل يگانه و يكتاست؟ و مثلاً داد و خویشتن داری و دینداری بخشهای آن هستند؟ و یا اینکه اینها که من نام بردم همان فضیلت یگانه هستند که بنامهای متفاوت نامیده شده است؟ پروتاگور جواب میدهد که فضیلت یکی است و اینها که تو نام بردی بخشهای آن هستند.

سقراط می پرسد، آیا این نسبت که تو میان فضیلتهای جزئی و فضیلت کلی میپذیری مانند نسبت بخشهای دهان و بینی و چشمها و گوشها است به كل چهره، و یا مانند نسبت يك تکه بزرگ طلاست به تکه های كوچك، که هیچيك بادیگری، جز از نظر بزرگی و کوچکی، تفاوتی ندارد؟

پروتاگور جواب میدهد که نسبت میان فضیلتهای جزئی با فضیلت بطور کلی، مانند نسبت اجزاء چهره است با كل چهره.

سقراط: آیا چنانکه هر يك از اجزاء چهره، با جزء دیگر آن، متفاوت است و مثلاً چشم با گوش فرق دارد، هر يك از فضیلت های جزئی نیز خاصیتی مخصوص بخود دارد؟ و فضیلت های جزئی با يك دیگر متفاوت هستند؟

پروتاگور: بی شك

سقراط: پس هیچيك از اجزاء دیگر فضیلت، شبیه به دانش، داد، خویشتن داری، جرئت (= مردانگی) و دینداری نیست؟

پروتاگور: نه

سپس سقراط، ضمن چند سؤال و جواب به توضیح هر يك از فضیلتها میپردازد و در مقابل هر چیز، ضد آن چیز را میگذارد و پروتاگور تصدیق میکند که هر چیز فقط يك ضد دارد.

بود، آشنا نبود و منفرد زندگانی میکرد. زئوس وقتی دید که نژاد انسان باین ترتیب نمیتواند در مقابل حیوانات از خود دفاع کند، و بعلت آشنا نبودن به آئین شهر نمیتواند دورهم گردآمده بایکدیگر زندگانی کند و ناچار از میان خواهد رفت، ارمس (۱) را فرمان داد که شرم (۲) و داد (۳) بانسان بدهد تا اینکه در شهر نظم و هماهنگی و هم چنین دوستی برقرار شود. ارمس پرسید آیا این دو صفت را میان همه بخش کنم و یا اینکه میان عده معینی تقسیم کنم. زئوس دستور میدهد، میان همه قسمت کن تا هر کس سهمی از آن داشته باشد، زیرا اگر فقط عده معینی از شرم و داد برخوردار باشند نظام شهری پایدار نخواهد ماند، زئوس هم چنین به ارمس دستور میدهد که نام او، ناموس زیر را برقرار کند: هر کس نتواند از شرم و داد بهره ای داشته باشد، بعنوان بلا و بدبختی شهر محکوم بمرگ خواهد بود

پروتاگوراز این داستان اساطیری نتیجه میگیرد که در کار سیاست شهر و شرم و داد، همه کس حق اظهار نظر دارد زیرا همه کس از این دو صفت برخوردار است. پروتاگورس پس طی گفتار دیگری بدون نقل اساطیر به سقراط میگوید با آنکه همه کس از داد برخوردار است و همه کس حق دارد در سیاست شهر نظر بدهد ولی فضیلت چیزی است آموختنی و راه آموختن آن همانا تربیت است، و هر دو گفتار خود را باین عبارت پایان میدهد: «سقراط! با نقل اساطیر و هم چنین با گفتار پیرسته، خواستم ثابت کنم که فضیلت آموختنی است و اینکه مردی با فضیلت، فرزندان بی ارزش دارد و برعکس مردی بی ارزش، فرزندان با فضیلت دارد بهیچوجه تعجب آور

(۱) Hermês خدای ثروت، خدای راهها و جاده ها و خدای بازرگانان و خدای

ورزش (۲) aïdôs (۳) dikê

جرئت کاملاً مجزاست، زیرا چه بسا اشخاص بیداد گر، بیدین، ناخوشتن دارونادان که دارای جرئت اند. سقراط می پرسد، آیا بعقیده تومی توان شخص با جرئت را با جسارت نیز شمرد یا نه؟ پروتاگور میگوید آری. سپس سقراط به بحث مفصل در این موضوع می پردازد، و با آوردن چند نمونه، نتیجه میگیرد که جرئت همان دانائی است. پروتاگور تصدیق نمیکند و میگوید من گفتم شخص با جرئت رامی توان با جسارت شمرد ولی نگفتم که شخص با جسارت با جرئت نیز هست. سقراط بحث را بترتیب دیگری دنبال میکند و نمونه های دیگری میآورد و پروتاگور اسرار او را به تصدیق این نکته میکند که نادان نمیتواند با جرئت باشد.

وقتی گفتگو باینجا میرسد سقراط متوجه میشود که، در آغاز گفتگو، پروتاگور اس گفته بود که فضیلت، آموختنی است و خود او گفته بود که آموختنی نیست، ولی اکنون درست برعکس شده است: « بنظر میآید که گفتگوی ما، اکنون که به نتیجه رسیده است، ما را متهم میکند و اگر می توانست سخن بگوید می گفت: سقراط و پروتاگور، شما اشخاص خنده آوری هستید، تو ای سقراط، که در آغاز گفتگو انکار میکردی که فضیلت آموختنی است، تمام کوشش خود را بکار بردی تا خلاف گفتار خود را ثابت کنی، و با نشان دادن اینکه داد گری، خوشتن داری، و جرئت، دانش است به بهترین طریقی ثابت کردی که فضیلت آموختنی است و پروتاگور که، در آغاز گفتگو، عقیده داشت که فضیلت آموختنی است، کوشش دارد که خلاف گفتار خود را ثابت کند و فضیلت را دانش نمیشمرد،

*

* *

پروتاگور، چنانکه گفته شد، معروفترین سوفیست هاست و کلمه

کم کم پروتاگوراز اینگونه سؤال و جواب پی در پی کسل می شود و سقراط بر آن می شود که گفتگورا پایان دهد ولی کالیاس والکییاد وهم چنین دونفر از سوفیستها، پرودیکو و اپیاس، مانع می شوند و می خواهند که گفتگو ادامه یابد و شرایطی برای ادامه گفتگو پیشنهاد میکنند و بالاخره پیشنهاد سقراط پذیرفته می شود، که چون پروتاگوراز جواب دادن به سؤالات کوتاه ناراضی است پس بهتر است که نخست او، در هر موضوعی که می خواهد، از من سؤال کند و پس از اینکه سؤالات او تمام شد من از او سؤال کنم

پروتاگوراز سقراط درباره شعر سیمونید (۱) توضیحاتی می خواهد و سقراط توضیح بسیار دقیقی درباره این شعر سیمونید: «حقیقتاً شرافتمند شدن بی شک دشوار است» میدهد و بیهمة سؤالات و ایرادات پروتاگور پاسخ میدهد

وقتی نوبت سقراط میشود میگوید بهتر است بجای بحث درباره شعر که کار آسانی است، موضوع اولی گفتگوی خود را دنبال کنیم. سؤال ما این بود «آیا دانائی، خویشتن داری، جرئت (= مردانگی)، دادگری، و دینداری، پنج نام متفاوتند برای یک چیز، و یا اینکه هر یک از این نامها مطابق بایک ذات متمایز است که خاصیت های مخصوص بخود دارد» و توجواب دادی که هر یک از این نامها، نام یک چیز متمایز و مشخص است ولی همه آنها اجزاء فضیلت هستند، چنانکه چشم و گوش و بینی و غیره اجزاء چهره هستند ولی از یکدیگر متمایزند. پروتاگور میگوید آری اینها همه اجزاء متمایز فضیلت هستند و چهارتای آنها بایکدیگر نزدیک اند ولی

(۱) Simônides از غزلسرایان معروف یونان در قرن ششم پیش از میلاد.

و برای قبولانندن عقیده خود بدیگران مفید است. سقراط میگوید قبولانندن وجود است، قبولانندن بروش علمی و قبولانندن با استفاده از اعتقادات و تفاوت عقیده و دانش را شرح میدهد و اضافه میکند که در هر گفتار بایستی به درستی و راستی آن توجه داشت، نه فقط به قبولانندن عقیده خود بدیگران. در بخش دوم، سقراط میگوید که بلاغت تجربه (۱) است نه فن زیرا بر بنیاد حقیقت گذارده نشده بلکه قسمی و وزیدگی و تجربه است که برای تملق از مردم و فریفتن آنها بکار می رود و دوباره به توصیف یکی از فضیلت های اصلی یعنی دادگری می پردازد، و اضافه میکند که اگر چه سخنوران؛ بکمال بلاغت خود، بقدرت میرسند و می توانند مقاصد خود را اعمال کنند، ولی اگر مقاصد آنها با عدالت مطابق نباشد کار نا شایسته ای کرده اند زیرا ابعاد التی کردن بدتر از ابعاد التی دیدن است و به بیان رابطه میان عدل و خوشبختی می پردازد و نتیجه میگیرد که بلاغت، برای کسانی که به پیداد نمیگر وند، هیچگونه سودی ندارد.

در بخش سوم کالیکلس وارد گفتگو می شود و به سقراط میگوید، صحبت از عدل و داد، بیهوده است، و طبیعت است که قانون زندگانی انسان را تعیین میکند؛ در طبیعت حق بازور مردان است و قدرت برترین قانون است، و فلسفه از فهم این موضوع عاجز است. آموختن فلسفه، تاجائی که برای تربیت ضروری است، مفید است و اگر جوانان بفلسفیدن بپردازند چندان شرم آور نیست، ولی اگر مردان سالخورده، فلسفیدن را دنبال کنند، خنده آور است و سقراط پیشنهاد میکند، که از این کار دست بکشند و به سیاست بپردازند.

سوفیست در مورد او بیشتر بمعنای دانای ماهر در گفتار است ، تا بمعنای مجامله گر وجدایی و لفاظ . با اینهمه ، افلاطون سعی دارد نشان دهد که روش استدلال سوفیستها چندان سودی برای روشن کردن موضوعات ندارد: پروتاگورن نخست به نقل اساطیر پرداخت و پس از آن گفتاری طولانی ایراد کرد و در تأیید عقیده خود نمونه ای از گفتار شاعران آورد. سقراط در همه جا بروش دیالکتیک (۱) عمل کرد و با توجه به جزئیات و تفکیک دقیق اجزاء یک مفهوم ، موضوع گفتگو را تا آخر دنبال کرد . هر چند که گفتگو به نتیجه معینی نرسیده است ولی افلاطون در این کتاب نشان داده است. که روش تحقیق سقراط تا چه اندازه باروش تعلیم سوفیستها، حتی سوفیست های دانشمند نیز تفاوت دارد .

کتاب چهارم این تترالوژی که بنام یکی از سوفیستها، گرگیاس نامیده شده است، دارای چهار بخش، و یک مقدمه است. در مقدمه شرح داده می شود که سقراط و دوست او کرفون ، بخانه کالیکلس (۲) آمده اند تا از گرگیاس بپرسند، هنر او چیست؟ پولوس از شاگردان گرگیاس ، بجای اینکه جواب کرفون را بدهد ، شروع به مدح استاد خود میکند. سقراط به خود گرگیاس خطاب میکند و از او می پرسد که فن تو چیست ؟ در بخش اول، گرگیاس پس از گفتن اینکه فن او بلاغت (۳) است ، سعی میکند این فن (۴) را تعریف کند و میگوید که بلاغت فن سخنوری است

(۱) هنوز این کلمه برای افلاطون بمعنای گفتگو و سؤال و جواب دو نفر در موضوع معینی است . از کتاب بولیتیا بعد، چنانکه دیده خواهد شد ، اینکلمه بمعنای فلسفه بکار خواهد رفت . (۲) Kalliklês (۳) *rêtorikê* technê (۴)

سقراط ، در پایان گفتگو، اساطیری در باره زندگانی آینده ایراد میکند .

*

*

*

گرگیاس ، یکی از کتابهای نسبتاً مفصل افلاطون است و در این کتاب نیز ، مانند سه کتاب دیگر این تترالوژی ، افلاطون کوشش دارد که روش استدلال سوفیست‌ها را بی ارزش نشان بدهد، در اینجا به مهم‌ترین افراد کار آنها ، که بلاغت و سخنوری است ، میتازد و آنرا فن چاپلوسی و تملق از مردم و فریب دادن آنها می‌شناساند .

۶- منون

منون (۱) یکی از توانگران شهر لاریس (۲) و از دوستان نزدیک گرگیاس است . نسبت بسقراط ، احترام دارد و رفتار سقراط با او ، دوستانه است .

موضوع این کتاب ، که مهم‌ترین کتاب دوره اول زنگنه افلاطون است ، بحث درباره فضیلت است . و پیش از آنکه با آوردن خلاصه کتاب پرداخته شود ، لازم است ، چنانکه وعده داده شد (صفحه ۱۵۵) ، توضیحی درباره این کلمه داده شود :

کلمه‌ای که تا اینجا به فضیلت ترجمه شد، کلمه یونانی *arête* است . این کلمه در زبان یونانی بمعنای شایستگی ، سزاواری و امتیاز جسمی و یا معنوی ، نیرو ، هنر ، کاریک و نجیب و شایسته ، و شرافت است و گاهی

سقراط ، پس از ریشخند کالیکلس ، از اومی پرسد ، که مراد تو از زورمند چیست ؟ وطنی چند سؤال و جواب ، یکی بودن خوشی و نیک را رد میکند و نتیجه میگیرد که خوشی ها بر دو قسم اند ، خوشیهای خوب یعنی سودمند و خوشیهای بد یعنی زیان آور ، اضافه میکند که چون هدف ما رسیدن به نیک است ، پس بایستی روش و یا فنی پیدا کرد که بکمک آن بتوان این دو قسم خوشی را از یکدیگر تمیز داد ، و از دو قسم زندگانی که یکی طبق اصول سخنوری ، و دیگری طبق فلسفه است یکی را انتخاب کرد .

در بخش چهارم ، سقراط تنها سخن میگوید ، و با مقایسه زندگانی بروش سخنوران ، نتیجه میگیرد که خود او بوظیفه ای که برای خود معین کرده است وفادار خواهد ماند و هیچگاه بر آن نخواهد شد که برای خوش آیند دیگران سخن بگوید و همیشه نیک را در نظر خواهد داشت نه خوش آیند را . « من ، هیچگاه نمیتوانم کارهایی که تو بمن پیشنهاد میکنی انجام دهم ، و اگر پیش آمدی بشود که مرا بدادگاه احضار کنند ، وضع من مانند وضع پزشکی خواهد بود ، که در مقابل دادگاهی که از کودکان تشکیل شده است ، باید با اتهامات آشپز آنها پاسخ دهد . آشپز خواهد گفت کودکان ! این مرد ، که اینجا ایستاده است ، چندین بار همه شمارا آزار داده است بشماها نوشتابه های تلخ داده و شمارا گرسنه و تشنه نگاه داشته است . او مانند من نیست که همیشه به شماها خوراکیهای خوشایند میدهم و اگر پزشک جواب دهد که کودکان ! برای نگاه داشتن سلامتی شما بوده است که من اینکارها را کرده ام ، دادگاه بفریاد درمی آید و خشمگین می شود . » (d ۵۲۱ تا a ۵۲۲)

آنها ، بخصوص عدل ، که جامع هنرهای دیگر است ، بهیچوجه فضیلت یعنی فزونی وزیادتی نیست وهمه مردم از آن برخوردارند .

موضوع کتاب منون نیز ، مانند کتاب پروتاگوراس ، بحث درباره فضیلت (= هنر) است ومنون ازسقراط می پرسد ، آیا ، هنر آموختنی است یانه؟ سقراط در پاسخ میگوید شما مردم تسالی (۱)، دردانائی نیز پیشرفت زیاد کرده اید ولی دراین آتن ما کسی نمیداند که هنر چیست؟ چه رسد باینکه بداند که آیا آموختنی هست یانه؟ وخود من ، هنوز یکنفر را ندیده ام که بداند هنر چیست ؟

منون نمیفهمد که سقراط بریسخند سخن میگوید ، وازاو می پرسد ، مگروقتی گرگیاس باین شهر آمد ، ازاونپرسیدی؟ سقراط بازهم بریسخند میگوید من به نیروی یاد خود چندان اطمینان ندارم خواهش می کنم سخنان او را بیادمن بیاور .

باین ترتیب ، گفتگو شروع میشود ومنون ، دوتعریف برای هنر می آورد وسقراط هردورا رد میکند :

• سقراط - منون ، بگو ببینم هنر چیست ؟

منون - سقراط ، پاسخ دادن بتو دشوار نیست . اگر مراد هنر يك مرد است دراینصورت ، هنر عبارتست از اداره کردن کارهای شهر ، وانسان با این عمل ، بدوستان خوبی میکند وبدشمنان بدی . وهم چنین شخص خود را نیز ازهر گونه بدی حفظ میکند . هنر يك زن عبارتست از خوب اداره کردن خانه وهم چنین فرمانبرداری ازشوهر وبهمین ترتیب برای کودکان ، جوانان ، وپیران هنرهائی هست وبرای هر قسم عمل وبرای

بمعنای جرئت و شجاعت نیز بکاررفته است. از میان همه این کلمات، کلمه هنر، بمعنای *arété* یونانی نزدیکتر است زیرا نخست آنکه در ادبیات فارسی، کلمه هنر بمعنای نقطه مقابل عیب بکاررفته است: عیب می جمله بگفتی هنرش نیز بگوی... یعنی نقص شراب را گفتی، فضیلت آنرا نیز بگو. دیگر اینکه کلمه هنر بمعنای فضیلت های اخلاقی، بخصوص جرئت نیز بکاررفته است: هنر نزد ایرانیان است و بس. سوم اینکه در زبان یونانی کلمه *o anêr* که بعدها بصورت *anêr* ادغام شده است و مرادف با *arété* بکاررفته است از همان ریشه *nar* سانسکریت است و در زبان فارسی نیز وقتی میگویند آدم نری است یعنی انسانی شایسته و نیر و مندو سزاوار و ممتاز است: نکته دیگر اینکه کلمه *anêr* که بمعنای مرد است. درست مانند کلمه مرد در فارسی، بمعنای دارنده فضیلت اخلاقی نیز بکار میرود چنانکه گفته میشود: اگر مردی چنین کن یعنی اگر جرئت داری اگر شایستگی داری چنین کن. نکته دیگر اینکه کلمه *arété* یونانی را، در لاتینی به *virtus* ترجمه کرده اند که از ریشه *vir* یعنی مرد است بنا براینجا از اینجا ببعید برای ترجمه کلمه *arété* یونانی کلمه هنر (۱) فارسی بکار خواهد رفت، زیرا فضیلت، بیشتر بمعنای فزونی است و کلمه *arété*، بخصوص در فلسفه سقراط - افلاطون، چنین معنایی ندارد بلکه مفهوم کلی خصلت های پسندیده است که همه انسانها میتوانند دارا باشند و چنانکه پس از این، در تعریف چهار هنر اصلی، دیده خواهد شد بعضی از

(۱) هنر بمعنای صنایع ظریف، نیز با کلمه *o anêr* یونانی هم معناست و شاید دلیل اختصاص دادن هنر، بصنایع ظریف، شایستگی و مهارت خاصی است که برای انجام کارهای ظریف و زیبا لازم است. از این پس برای مفهوم هنر باین معنا، هنر های زیبا نوشته خواهد شد تا با هنر بمعنای *arété* اشتباه نشود

زن، خوب اداره کردن خانه است.

- آری گفتیم.

- آری، خوب اداره کردن يك شهر یا يك خانه، چیز دیگری جز اداره کردن آن با دانائی (= با عدل) و خویشتن داری (= میانه روی) است؟
- بی شك نه.

- پس مردیازن، برای اینکه با هنر باشند هر دو يك چیز احتیاج دارند که همان عدل و خویشتن داری است.
- درست است.

- پس همه مردم به روال یکسان، با هنر هستند زیرا همه آنها بوسیله صفات یکسان با هنر میشوند.
- درست است.

- اما اگر همه آنها همان يك هنر را نمیداشتند نمیتوانستند همه به روال یکسان با هنر باشند.
- نه حتماً

- پس هنر، نزد همه کس، یک چیز است؛ و اکنون سعی کن مطابق عقیده کرگیاس، که تو نیز با آن موافق هستی، بگوئی هنر چیست؟
- اکنون که تو در جستجوی تعریفی هستی که در همه موارد صدق کند، میگویم که هنر چیز دیگری جز توانائی فرماندهی نیست.

- منون، تو گمان میکنی که کودک یا برده با هنر نیز باید بتواند به بزرگتر و یا آقای خود فرمان بدهد؟
- نه! گمان نمیکنم.

- پس باید، در تعریف هنر، این نکته را بیشتر در نظر بگیری. وقتی تو

هر کار و برای هر سن و برای هر يك از ما هنری خصوصی هست.

- منون، من خیلی خوشبخت هستم زیرا در جستجوی يك هنر بودم و نزد تو يك كله هنر یافتم ... باین سؤال من چه جواب میدی: وقتی تو میگوئی كله زنبور، میخواهی بگوئی كه این زنبورها از این حیث كه زنبور هستند بایكديگر متفاوتند و یا اینکه آنها فقط از حیث بزرگی جثه و مشخصات فردی بایكديگر تفاوت دارند؟

- من میگویم از حیث زنبور بودن، تفاوتی میان آنها نیست.

- در موضوع هنر نیز چنین است كه هنرهای متعدد، هر چند متفاوت كه باشند، مختصات مشترکی دارند و برای جواب این سؤال كه هنر چیست؟ بایستی باین مختصات مشترك نظر داشت ... آیا مقصود مرا میفهمی؟ - گمان می كنم كه میفهم ولی موضوع سؤال را بطور واضح در نمیابم. - آیا فقط هنر است كه تو آنرا به هنر مردان و هنر زنان و مانند اینها تقسیم میکنی و یا اینکه مثلا در باره سلامتی، درباره نیرو و مانند اینها نیز میگوئی كه مثلا سلامتی مردان، چیز دیگری جز سلامتی زنان است، و یا اینکه سلامتی در همه جا و نزد همه كس همان مشخصات عمومی را دارد، خواه در مردان و خواه در زنان.

- من گمان میکنم كه سلامتی در مردان و یا در زنان، همان سلامتی است.

- و هنر؟ آیا موقعیكه در يك كودك، يك پیرمرد، در يك مرد، و یا در يك زن، یافت شود، هنر نخواهد بود؟

- بنظر من. این مورد نیز با مورد پیش، یعنی تندرستی فرقی ندارد.

- اما تو میگفتی كه هنر يك مرد، خوب اداره كردن شهر، و هنر يك

کلی نیست بلکه یکی از شکل هاست، و چهار گوش نیز شکل دیگری است و سفید، رنگ بطور کلی نیست. بلکه یکی از رنگهاست و اشاره باین نکته که باین ترتیب به شکل ها و رنگهای بسیار میرسیم، دوباره سؤال را طرح میکند.

هنر چیست ؟

منون میگوید « بنظر من هنر عبارتست از میل بچیزهای زیبا و همراه بودن این میل با توانائی عملی کردن آن » ۷۷b. سقراط دوباره منون را به نقض تعریفش متوجه میکند و او را وادار میکند تعریف دیگری بیاورد. منون می پذیرد که « هنر یعنی توانائی رسیدن به نیک (۱) » ۷۸ c. سقراط می پرسد، آیا این نیک، مثلاً سلامتی و توانگری است ؟ منون پاسخ میدهد که علاوه بر اینها « بدست آوردن زر و سیم و جاه و مقام و رفتار در شهر، را نیز شامل است » ۷۸ c. سقراط برایش خند می پردازد و بالاخره منون تصدین میکند، که بدست آوردن زر و سیم و جاه و مقام و مانند اینها بایستی همراه با عدل و خویشتن داری باشد، و باو میگوید، باز هم از بخشهای هنر سخن گفتی و تعریف تو از هنر بدان ماند که بگوئی « هنر یعنی رعایت هنرهای متعدد » و درباره سؤال اول را طرح میکند و میگوید من از آغاز نمیدانستم که هنر چیست ؟ و تو گمان میکردی که میدانی، ولی حالا تو نیز مانند من نمیدانی که هنر چیست ؟ و من حاضرم دوباره باهم به تحقیق در این مسئله بپردازیم، هنر چیست ؟:

« منون - سقراط چگونه میخواهی بجستجوی چیزی بپردازی که مطلقاً نمیدانی چیست ؟ از میان اینهمه نامعلوم، کدام نقطه مخصوصی را

(۱) tagatha همان صورت ادغام شده کلمه ta agatha است که در نوشته های دوره دوم افلاطون، بمعنای ایده نیک یا خیر توسعه خواهد یافت.

میگوئی «هنری یعنی توانائی فرماندادن» آیا نباید به این سخن خود اضافه کنی که با عدالت و نه بطور دیگر؟

- چرا! زیرا، سقراط، عدل چیز دیگری جز هنر نیست.

- هنر و یا یکی از هنرها؟

- چه میخواهی بگوئی؟

- مثلاً دربارهٔ کردی میگوئیم، یکی از شکلهاست ولی نمیگوئیم، شکل

است زیرا شکل های دیگری جز شکل کرد نیز یافت می شود.

- درست است. من نیز اقرار می کنم که علاوه بر دادگری هنرهای

دیگری نیز هست

- کدام هنرهای دیگر؟ بگو!

- بسیار خوب. مثلاً جرئت یکی از آنهاست، خویشتن داری یکی دیگر،

سخاوت (۱) و بسی هنرهای دیگر

دو باره چهار همان گرفتاری اولی شدیم. مادر جستجوی يك هنر بودیم

و هنرهای بسیار پیدا کردیم ولی هنوز باین نرسیده ایم که هنریکتا، یعنی

آن هنری که همهٔ اینهارا بهم می پیوندند، بشناسیم

- من اقرار می کنم که بفهمیدن هنریکتائی که تو در جستجوی آن

هستی نمیرسم.

- من تمام کوشش خود را بکار خواهم برد که، تا آنجا که بتوانم، کاری

کنم که هر دو ما در این موضوع پیشرفت کنیم، d ۷۱ تا b ۷۳

سقراط پس از تمثیل موضوع به شکل و رنگ و گفتن اینکه کرد، شکل بطور

(۱) *megaloprépeia* از هنرهای اصلی سقراط و افلاطون نیست و چنان

می نماید که منون به پیروی گرگیاس سخاوت را هنر می شمرد.

بشرط اینکه انسان جرئت و پشتکار داشته باشد، همه چیز را بداند، زیرا آموختن و جستجو، چیز دیگری جز یادآوری نیست و از اینرو نباید آن دلیل سوفیستی، که تو عرصه کردی، گوش داد زیرا این استدلال انسان را تنبل میکند و کسانی که دوست دارند بآن استدلال گوش فرا دهند بی جرئت‌اند. برعکس، این عقیده که من بیان کردم انسان را بکار و جستجو تشویق میکند و چون بحقیقت آن ایمان دارم، اینست که تصمیم دارم، با همراهی تو، جستجو کنم که هنر چیست؟ (خلاصه a تا e ۸۱)

منون میگوید فرض می‌کنیم که سخن شاعران و بینایان درست باشد. اما تواز کجا میگوئی که ما چیزی نمی‌آموزیم و آنچه که ما آگاهی (= علم) مینامیم همانا یادآوری است؟ آیا میتوانی ثابت کنی که چنین است؟..... اگر وسیله‌ای داری که مرابدیدن این چگونگی برساند آنرا نشان بده. a تا ۸۲

سقراط میگوید آسان نیست ولی بدلیل دوستی با منون کوشش میکند، که درست بودن نظریه خود را عمل‌آزمایش بدهد و به منون میگوید یکی از بردگان خود را نزد ما بخوان، و پس از اطمینان از اینکه برده، یونانی میدانند، سقراط میگوید:

«سقراط - دوست من، آیا میدانی که این شکل چهار گوشه است (۱)؟»
برده - آری.

- آیا در یک سطح چهار گوشه، این چهار پهلو که می‌بینی مساوی هستند؟ - بی شک!

(۱) tetragônos چهار گوشه منظم که مربع میخوانند - در تمام مدت گفتگو، سقراط شکل‌ها و خط‌های لازم را ترسیم میکند.

برای شروع کار خود انتخاب میکنی؟ فرض کنیم که توافقاً به نقطه صحیحی
برسی، چگونه آنرا تشخیص خواهی داد؟

سقراط - می بینم چه میخواهی بگوئی. چه موضوع خوبی برای جدل
عرضه میکنی. این همان نظریه ایست که طبق آن انسان نمیتواند، نه چیزی
را که میشناسد و نه چیزی را که نمیشناسد، جستجو کند. زیرا وقتی
چیز را می شناسد نیازی به جستجو و تحقیق آن ندارد و وقتی چیز را
نمیشناسد نمیداند چه چیز را جستجو کند

- می بینی که استدلالی قوی است. - بعقیده من نه.

- میتوانی بگوئی چه چیز کم دارد؟ - آری، d تا a ۸۱

در اینجا سقراط شرح میدهد که بینایان، پنداروس (۱) وعده زیادی
شاعران بزرگ، و همه آنها یک از عنایت خدا (۲) بهره منداند، میگویند
روان انسان نامیرنده (۳) است و هر وقت که از تن بیرون میرود، این امر در
مینامد، ولی خود روان، هیچگاه از میان نمیرود و بدینسان، روان، همه
چیز را در روی زمین، و هم چنین در جهان زیرین، نظاره کرده است و همه چیز
را آموخته است و شکفت انگیز نیست که درباره هنر و یا چیزهای دیگر،
هر چه را که پیش از آمدن بدرون تن میدانسته است بیاد بیاورد، و با این
یادآوری (۴)، که انسان آنرا آگاهی (۵) (= علم) مینامد، روان میتواند

(۱) Pindaros که فرانسویان پندار میگویند از شاعران معروف یونان است

(۲) theia moira یعنی بهره ازی یعنی قسمت خدائی یعنی همان چیز که

جلال الدین مولوی عنایات خدا مینامد: بی عنایات خدا، هیچیم، هیچ

(۳) athanatos مردنی و یا نامیرا برای ترجمه این مفهوم، رسانستند.

(۴) anamnêsis همانست که تذکر ترجمه کرده اند (۵) mathêsis

یعنی علم بمعنی آگاهی، نه بمعنای امروزی که یونانیان، فن مینامیدند.

چهار گوشه‌ای که مساحت آن هشت پا باشد چه اندازه است . آیا تونیز با من هم عقیده هستی؟ - منون : آری .

سقراط - او خیال میکند که پهلوهای این چهار گوشه دومی دو برابر پهلوهای چهار گوشه اولی خواهد بود ... اکنون بین که چگونه صحیح آنرا بیاد خواهد آورد.

سقراط (خطاب به برده) - تومیکوئی که از یک خط دو برابر، سطحی درست می‌شود که مساحت آن دو برابر سطح اولی است؟ .. من در جستجوی سطحی هستم مانند این سطح اولی که از هر طرف مساوی است ولی مساحت آن، دو برابر، این سطح، یعنی هشت پا است . توهنوز خیال میکنی که از دو برابر کردن اندازه پهلوهای سطح اول، بسطی میرسیم که مساحت آن دو برابر است

برده - آری من چنین خیال میکنم

- آیا این خط که میبینی، وقتی که ما از این نقطه، خط دیگری با اندازه

آن، آن اضافه کنیم، دو برابر میشود؟ - بی شک

- پس اگر ما، چهار خط مساوی این خط بکشیم، سطحی که تو

میکوئی مساحت آن هشت پا است، ساخته خواهد شد؟ - آری .

- پس این چهار خط را رسم کنیم. این آن سطحی است که تومیکوئی

مساحت آن هشت پا است؟ - البته .

- آیا در این سطح جدید، چهار سطح نمی‌بینی که مساحت هر کدام

از آنها با چهار گوشه اولی که چهار پا مساحت داشت مساوی است؟ - چرا،

- پس با این ترتیب مساحت این سطح جدید، چه اندازه است؟ آیا

چهار دفعه بزرگتر نیست؟ - چرا .

- آیا این خط‌ها که از وسط آن می‌گذرند مساوی هستند؟ (قطرهای چهار گوشه را رسم می‌کند) - آری.

- آیا چنین شکلی می‌تواند بزرگ‌تر و یا کوچک‌تر از این باشد؟ - حتماً - اگر درازی این پهلوی دوپا (۱) و درازی این یکی نیز دوپا باشد مساحت کل چهار گوشه چقدر خواهد بود؟ باین ترتیب امتحان کن که اگر درازی این چهار گوش، از این طرف دوپا و از طرف دیگر، یک پامی بود آیا مساحت کل آن دو پادریک پانمیشد؟ - چرا

- و اگر درازی پهلوی دوم نیز دوپا می‌بود آیا مساحت چهار گوشه، دو پادر دوپا نمی‌شد؟ - چرا

- پس مساحت این چهار گوش، میشود دو برابر دوپا - آری.

- دو برابر دوپا چقدر است؟ حساب کن و بمن بگو. - ۴ پا

- آیا ممکن است سطحی داشته باشیم که دو برابر این سطح ولی مشابه این باشد یعنی همه اضلاع آن برابر باشند؟ - آری

- مساحت آن چند پا خواهد بود؟ - هشت پا.

- بسیار خوب. سعی کن بمن بگوئی که درازی هر یک از پهلوهایی این سطح جدید چه اندازه خواهد بود. در این اولی درازی هر پهلوی دوپا است در آن سطحی که دو برابر این سطح است، طول هر یک از پهلوها چه اندازه خواهد بود؟ - واضح است که دو برابر خواهد بود

| سقراط (خطاب به منون) - می‌بینی که من چیزی با تو تعلیم نمی‌دهم فقط سؤال می‌کنم تا اینجا، او خیال می‌کند، میداند که درازی پهلوهایی

(۱) یکی از واحدهای طبیعی اندازه گیری است که هنوز هم در بعضی کشورها معمول است و مقدار آن تقریباً مساوی ۳۰ سانتی متر است.

- اما وقتی يك سطح، سه پا درازی و سه پا پهنا دارد مساحت آن سه برابر سه پا نمی شود ؟ - فکر میکنم چنین باشد .

- سه برابر سه ، چقدر است ؟ - ۹

- پس این خط ، بطول سه پا ، هنوز آن خطی نیست که برای ما چهار گوشه ای بمساحت هشت پا درست کند ؟ - نه .

- پس آن خط کدام است ؟ سعی کن درست بمن بگوئی و اگر نمی خواهی حساب کنی ، بمن نشان بده . - سقراط ! بخدا نمیدانم .

آ سقراط به منون - منون میبینی که در راه یادآوری تاجه اندازه پیش رفته است ؟ در آغاز کار بدون اینکه بداند که طول ضلع چهار گوشه ای بمساحت ۸ پا چه اندازه است خیال میکرد میداند و بااطمینان جواب میداد و اشکال مسئله را احساس نمیکرد . اکنون باشکال کار ، دانستگی دارد و با آنکه هنوز هم نمیداند طول این خط چه اندازه است ولی خیال نمیکند که میداند .

منون - راست میگویی

- آیا این حالت ، نسبت بموضوعی که نمیداند ، از حالت قبلی او

بهتر نیست ؟

- چنین تصور می کنم .

- اکنون بین که پی بردن بنادانی ، باو کمک خواهد کرد که همراه

با من حقیقت موضوع را کشف کند . دقت کن ، که من چیزی باو نیاموزم

و جز سؤال کردن ، کار دیگری نکنم]

سقراط (خطاب به برده) - مادر اینجاسطحی داریم بمساحت ، ۴ پا .

- يك چیز كه چهار برابر بزرگتر از چیز دیگر است. دو برابر آنست؛
- بخدا نه !

- پس چه نسبتی دارد؟- چهار برابر است

- پس می بینی که با دو برابر کردن درازی پهلوها، بسطی نمی رسیم که
مساحت آن دو برابر است. بلکه سطحی درست می شود که چهار برابر است.
- راست میگوئی

- چهار دفعه ۴ پا، شانزده پا است. چنین نیست؟- چرا.

- پس با چه خطی می توانیم سطحی بسازیم که مساحت آن هشت پا باشد؟
این خط که سطحی چهار برابر درست کرد. - آری.

- و این خط که نصف خط اولی است، سطحی میسازد که ۴ پا مساحت
آن است؟- آری

- آیا این سطح که مساحت آن هشت پا است، دو برابر سطحی که چهار
پا مساحت دارد نیست؟ و نصف آن یکی که بمساحت شانزده پا است؟- چرا.
- پس ما احتیاج بخطی داریم که از این کوتاهتر و از آن بلندتر است.
- خیال میکنم

- بسیار خوب. هر طور خیال میکنی، بمن جواب بده و بمن بگو. خط
اولی بدرازی دو پا و خط دومی بدرازی ۴ پا بود. - آری.

- پس برای ساختن سطحی بمساحت ۸ پا، خطی می خواهیم که از آن
بلندتر و از این کوتاه تر باشد. - آری

- سعی کن بمن بگوئی درازی آن چه اندازه است؟- سه پا.

- (سقراط چهار گوشه جدیدی رسم میکند) آیا این آن چهار گوشه
است که تو میخواهی؟ - آری

- وبا کدام خط ساخته شده است؟- با این خط. (برده، قطر یکی از چهار گوشه‌ها را نشان می‌دهد.)

- یعنی خطی که از يك گوشه اولی بگوشه دیگر کشیده شده است ؟
- آری .

- این خط همانست که دانشمندان ، قطر (۱) می نامند وبا این ترتیب بگفته تو ، برده منون ، قطر است که چهار گوشه ای دو برابر چهار گوشه اولی را بوجود می آورد.

- آری چنین است، سقراط « ۸۰d تا ۸۵b

پس از این اثبات عملی نظریه یادآوری، سقراط به منون توضیح می‌دهد که این برده، در آغاز گفتگو، حقیقت این قضیه هندسی را نمی‌داند و با چندین سؤال و جواب، اصل این قضیه را در خود بازیافت و اگر بهمین ترتیب از او چندین بار سؤال شود کم کم دارای دانش خواهد شد؛ و چون در خود بازیافتن دانش، همان یادآوری است، پس دانش همان یادآوری است. سقراط اضافه می‌کند که این برده «پیش از زندگانی و یا در این زندگانی کنونی، دارای پندار حقیقی (۲) بوده است و این پندار، از راه سؤال و جواب، بمرتبۀ دانش رسیده و از اینرو، روان او همیشه این پندار حقیقی را داشته است» ۸۶a- و نتیجه می‌گیرد که «اگر حقیقت اشیاء، همیشه در روان ما موجود است، پس بایستی، روان ، نامیرنده باشد ، و از اینرو ما

(۱) *diametros* یعنی اندازه میانی یعنی دو بخش کن.

(۲) *alêtheîs doxa*

برده - آری

- ما میتوانیم این سطح دیگر را که با آن مساوی است بآن اضافه کنیم.

- آری .

- و این سطح سوم را که با دوتای اولی مساوی است . - آری .

$$\begin{array}{|c|c|} \hline 3 & 4 \\ \hline 2 & 1 \\ \hline \end{array}$$

- پس این گوشه را که خالی است نیز پر کنیم :

- بسیار خوب

- آیا اکنون چهار سطح مساوی نداریم؟ - چرا

- و اینها با هم چند برابر اولی هستند؟ - چهار برابر

- ولی مادر جستجوی سطحی بودیم که دوبرابر این باشد - البته

- این خطها که ما از یک گوشه به گوشه دیگر هر چهار گوشه بکشیم

آیا آنها را بدو بخش مساوی تقسیم نمیکند؟

- چرا.

- پس این چهار خط، مساوی هستند یا یک چهار گوشه تازه ای میسازند.

- می بینم

- بین، مساحت این چهار گوشه تازه، چه اندازه است. - در نمیابم

- آیا این خطها که ما کشیدیم نصف هر یک از این چهار گوشه را

جدا نکرده است؟ آری یا نه؟ - آری.

- چند نصف چهار گوشه، در این چهار گوشه میانی هست؟ - چهار تا

- و در این؟ - دوتا

- دو نسبت به چهار چیست؟ - نصف .

- پس مساحت این چهار گوشه چند پا است؟ - هشت پا.

در پایان گفتگو، سقراط نتیجه بحث را بشرح زیر خلاصه میکند:
 « سقراط - ما باینجا رسیدیم که نیکمرد، برای دیگران مفید است.
 - منون - آری

- پس، از آنجا که دانش تنها چیزی نیست که نیکمرد بوجود بیاورد
 تا برای شهر سودمند باشد و از آنجا که، پندار راست (۱) نیز همین نتیجه
 را دارد و از آنجا که، پندار راست و دانش، هیچکدام، بخشش طبیعت
 نیست، پس عاملی که نیکمرد بوجود میآورد، طبیعت نیست و هم چنین از
 آنجا، که هنر آموختنی نیست، پس معلم هنر نیز یافت نمیشود.

اما دیدیم که فقط دو چیز است که ما را خوب راهنمایی میکند: دانش
 و پندار حقیقی. و از آنجا که هنر، آموختنی نیست، پس دانش نیست و از
 اینرو، فقط یکی از آن دو چیز که ما را خوب راهنمایی میکند، یعنی پندار
 حقیقی، در سیاست شهر مؤثر است و باین وسیله است که مردان سیاسی، با
 موفقیت، شهر را اداره میکنند و این مردان، که دارای نیک پنداری (۲) هستند
 شبیه پیامبران و پیشگویان اند، زیرا اغلب، حقیقت را میگویند ولی چیزی
 را که از آن سخن میگویند، نمیشناسند. و این مردان که شایسته
 عنوان مردان خدا هستند. با گفتار و کردار، موفقیت بزرگی در شهر پیدا
 میکنند. بنابراین هنر، نه بخشش طبیعت و نه نتیجه تعلیم است بلکه نتیجه
 نیک عنایت خدائی است (۳). اما پیش از تحقیق در باره اینکه این بخشش
 چگونه بمردان خدا داده شده است باید جستجو کنیم که هنر بخودی خود

چیست c ۹۸ تا b ۱۰۰

orthê doxa (۱) eudoxia (۲) theia moira (۳)

بایستی بخود زحمت بدیم و چیزهایی را که اکنون از یاد ما رفته‌اند، جستجو کنیم و آنها را بیاد بیاوریم» ۸۶b

منون تصدیق میکند ولی میگوید هنوز نمیدانم که این موضوع چگونه است. سقراط میگوید اکنون که موافقت داریم که انسان بایستی چیزهایی را که نمیداند، جستجو کند، آیا میخواهی باهم جستجو کنیم که هنر چیست؟

منون میگوید خیلی خوشحال میشوم اگر دوباره سؤال اول مرا طرح کنیم که آیا هنر آموختنی است و یا نیکی (۱) (= بخشش) طبیعت است و چگونه می‌توان آنرا بدست آورد؟

سقراط، یاک یاک این سؤالات را با منون و گاهی نیز با آنتوس (۲) بررسی میکنند و با دقت شگفت‌انگیزی شرایط امکان هر کدام را میسنجد و میگوید شرط اینکه هنر آموختنی باشد اینست که هنردانش (۳) باشد و نشان میدهد که هنر، دانش نیست و هم‌چنین، بخشش طبیعت نیست، و نتیجه تحصیل نیست و آموختنی نیست، و با آوردن چند نمونه از مردان با هنر، مانند تمیستوکلِس (۴) و دیگران، میگوید، فرزندان اینها با هنر نوده‌اند (آنتوس خشمگین میشود و بسقراط میگوید زبان خود را نگاهدار)

(۱) *agathos* در اینجا معنای بخشش است (۲) *Anutos* یکی از کسانیست که از سقراط بداد گاه شکایت کرد و باعث محکوم شدن او گردید (۳) در منون، هنوز افلاطون کلمه *epistêmê* را مخصوص به مفهوم دانش نکرده است و گاهی *phronêsis* را که بمعنای فکر کردن و دانایی خدائی است بجای آن بکار می‌برد اما از کتاب پولینیا بعد *epistêmê* اختصاص بدانش داده خواهد شد (۴) *Themistokles* از سرداران معروف آن‌ن که در آخر عمر به ایران پناهنده شد.

و اگر درست نیست آن را رد کن، ولی چون این جواب کاملاً سوفیستی است سقراط اضافه میکند که چون میان ما دوستی برقرار است و قصد جدل نداریم میگویم «شکل یعنی حدیك جسم» ۷۶ a. با مقایسهٔ این دو تعریف تفاوت روش بحث سوفیستها و روش بحث سقراطی آشکار میشود و ضمناً نشان داده میشود که شرط درست بودن يك تعریف چیست.

اوج فلسفهٔ افلاطون، در دورهٔ اول، در کتاب منون است. این کتاب از دو نظر، به کتاب پروتاگوراس نیز شبیه است، یکی از این نظر که موضوع اصلی هر دو کتاب، بحث دربارهٔ این سؤال است که آیا هنر آموختنی است یا نه؟ و دیگری اینکه، در هر دو کتاب، نادرستی روش کار سوفیستها نشان داده شده است. تفاوتی که میان این دو کتاب هست اینست که در منون واضح میشود که هنر آموختنی نیست، بلکه نتیجهٔ يك عنایت خدائی است؛ و ضمن اثبات این موضوع، برای خود تعریف نیز حدی معین میشود، و با مقایسهٔ تعریف يك مفهوم بروش سوفیستها و بروش سقراط، معلوم میشود که چگونه تعریفی را باید پذیرفت و از چه قسم تعریفی باید خود داری کرد. نظریهٔ بسیار مهم، یادآوری بودن دانش، نیز در این کتاب توضیح داده شده است.

روش بحث سقراطی در این کتابهای دورهٔ اول، روش مایوتیک و دیالکتیک است، ولی هنوز دیالکتیک بمعنای افلاطونی این کلمه که «اوج دانش و تاج دانش است» بکار نمرود و معنای آن همان سؤال و جواب دو نفر دربارهٔ يك موضوع معین است.

چنانکه از خلاصه آثار دوره اول پیداست، در این دوره توجه اصلی افلاطون بدو موضوع است یکی دفاع از سقراط، و دیگری نشان دادن روش کار سوفیست‌ها، و افلاطون برای موضوع اول يك تریلوژی و برای موضوع دوم يك تترالوژی نوشته است. موضوع تترالوژی دیگر، یعنی لوسیاس، شامیدالکیمیاد ولاکس، بررسی مفهوم هنر است و چنانکه دیده شد، قسمی کار ورزی است و نتیجه‌ای از هیچیک از آنها گرفته نمی‌شود و از این رو می‌توان گفت که شخصیت فلسفی افلاطون، در این دوره، در سه کتاب «دفاع سقراط»، کریتون و اوتیفرون و هم‌چنین در تترالوژی دوم یعنی ایپیاس بزرگ و کوچک پروتاگور و گریاس نمایان است، در این تترالوژی نشان داده شده که سوفیست‌ها، برای قبولانندن عقیده خود بدیگران، سعی دارند حکمک بلاغت، که سقراط آنرا تجربه می‌نامد نه‌فن، درستی عقیده خود را استوار کنند و برای این منظور، نخست با آوردن اساطیر می‌پردازند و پس از آن سخنرانی مفصلی در این زمینه می‌کنند و برای تأیید گفتار خود نمونه‌هایی از اشعار گویندگان معروف ذکر می‌کنند و آن‌ها را متناسب با عقیده خود تفسیر می‌کنند. افلاطون، در کتاب «پروتاگوراس»، نشان می‌دهد که چگونه سقراط توانسته است این سوفیست معروف را ناچار کند که عقیده متضاد عقیده اولی خود را، که در اثبات آن داد سخن را داده بود، بپذیرد. نمونه دیگری از استدلال سوفیستی در منون آورده شده است که برای تکمیل این توضیحات در اینجا نقل می‌شود:

منون از سقراط می‌پرسد شکل چیست؟ سقراط بروش سوفیست‌ها پاسخ می‌دهد و می‌گوید: «شکل تنها چیزی است که بارنگ همراه است» a ۷۶- منون می‌گوید عوامانه است. سقراط می‌گوید، تعریف من همین است

رنج و خوشی را بیان میکند و میگوید، هیچگاه همزمان با هم نیستند و همیشه یکی از آنها بد نبال دیگری میاید. کم کم دامنۀ گفتگو به چگونگی مرگ و زندگانی و نامیرندگی روان کشیده میشود. کبس فیثاغورثی میگوید اگر مرگ نیک است، پس چرا نباید خود کشی کرد؟ (d ۶۱) سقراط میگوید، زندگانی از آن خدایان است و نگاهداری آن، وظیفۀ انسان است، و بی فرمان خدایان نباید از زندگانی دست برداشت. که سقانع نمیشود. سیمپاس فیثاغورثی ایراد کبس را تائید میکند، و بسقراط میگوید بهمین دلیل توحق نداری از فرمان خدایان سرپیچی کنی و مارا ترك کنی. سقراط میگوید، شمار درست میگوئید و من باید از خود دفاع کنم. دفاعی؛ بس مهم تر از دفاع در دادگاه. و با این ترتیب گفتگوی اصلی شروع میشود، سقراط میگوید کسیکه بفلسفیدن، بمعنای حقیقی اینکلمه، دلمی بندد خود را برای مرگ آماده میکند.

سیمپاس میخندد و میگوید، پس مردم حق دارند بگویند: فیلسوف یعنی کسی که بیمار مردن است، و مردن، قسمتی (۱) است که درخور فیلسوفان است.

«سقراط... مگر، مردن چیز دیگری جز جدا شدن روان از تن است؟ مردن اینست که تن، جدا از روان و جدا گانه است و روان نیز، جدا از تن و جدا گانه است. آیا مرگ چیز دیگری جز اینست؟

سیمپاس - نه

- در نظر تو، کار فیلسوف اینست که در رسیدن بخوشیهای از نوع خوردن

(۱) قسمت بمعنای نصیب: چو قسمت ازلی بی حضور ما کردند گرانده کی نه بوفق رضاست، خرده مگیر.

ب - آثار دوره دوم

آثار این دوره رانیز، میتوان به سه تریلوژی تقسیم کرد. تریلوژی اول شامل سه کتاب فدون، فدروهمانی؛ تریلوژی دوم شامل سه کتاب یون، منکسن و اوتیدم؛ تریلوژی سوم شامل کراتیل، فیلپ و کتاب بزرگ پولیتیا است. اینک خلاصه موضوع هر يك از کتابها:

۱- فدون

فدون (۱) از مردم شهر الیس از دوستان نزدیک سقراط است، که در روزمرگ سقراط، در کنار تخت خواب او نشسته بوده و سخنان سقراط گوش میداده است. اشکرات (۲) از فدون خواهش میکند که گفتگوی سقراط و دوستان او را برای او شرح دهد، و فدون، بخاطر اشکرات، جزئیات این گفتگورا که میان سقراط و دونفر از فیثاغورثیان بنام کبس (۳) و سیمياس (۴) صورت گرفته است، بشرح زیر بیان میکند. فدون، ضمن نامبردن از دوستان سقراط (۵) که در زندان حاضر بوده اند، میگوید افلاطون در این روز بیمار بود:

وقتی یاران سقراط بزندان داخل میشوند، می بینند که سقراط از اینکه زنجیرهای او را باز کرده اند احساس خوشی میکند، و با آنکه باز کردن زنجیرها علامت اینست که بزودی جام شوکران باوداده خواهد شد، ولی این تشخیص مانع این نیست که تن، احساس خوشی کند. سقراط، رابطه

(۱) Phaïdôn (۲) Echékratôs از فیثاغورثیان معاصر سقراط
(۳) Kebês (۴) Simmias (۵) رجوع شود به ۵۹b - علاوه
بر دوستان آتنی سقراط و دو تن فیثاغورثی نامبرده، دو تن از مگاریان، یعنی
Euklidês و Terpsion نیز حاضر بوده اند.

- ولی هیچکس، چیزی از این نوع (۱) را با چشم خود ندیده است. - نه
 - پس آنها را با حس دیگری که تن آلت آن نیست، درک کرده ایم ...
 آیا ذات این نوع چیزها و همچنین، ذات تندرستی، بزرگی، نیرو و مانند اینها
 در موقعیکه انسان هیچیک از حواس خود را بکار نبرد و فقط بکمک اندیشه (۲)
 به اینچیزها نزدیک شود، آیا در اینموقع، حقیقت این چیزها بهتر درک
 نمیشود؟ کسیکه، فقط با اندیشه تنها، وبی کمک یکنائی و یا حواس
 دیگری آمیختگی با حواس، در مقام تحقیق «باشنده‌ها» برآید و پس از
 آنکه، تا آنجا که ممکن است، خود را از چشمها و گوشهای خود و یا بهتر
 بگوئیم از همه تن خود آزاد کرده است، آیا چنین کسی به باشنده‌ها
 نمیرسد؟ از این راست تر نمیتوان سخن گفت. c ۶۴ تا a ۶۶

سیمس، سقراط، بتوضیح بیشتر گرفتاریهایی که تن ایجاد میکند و مواعی
 که در راه دانش پدید میآورد، سخن میگوید و میگوید نزدیک شدن بدانش
 بسته بجدائی از تن است. و بدینسان، زندگانی، عبارت از دوره لازمست که
 روان باید بگذراند تا اینکه برای مقصد نهائی خود که دانش است، آماده شود
 و با محدود کردن رابطه خود با تن، کم کم، روان صفا (۳) مییابد و چون
 فیلسوف یقین دارد که بدون صفا یافتن روان از تن، دانائی خدائی حاصل
 نمیشود اینست که ترسی از مرگ ندارد و کسی که از مرگ میترسد،
 دوستدار تن (۴) است نه دوستدار دانائی (۵) b ۶۸

(۱) یعنی زیبایی و یا یکی و یا عدل بخودی خود را هیچکس ندیده است. هنوز
 افلاطون به نظریه ایده نرسیده است و باید دلیل است که مطلب خود را چنین
 دشوار بیان میکند؛ پس از این خواهد گفت، چیز زیبارا با چشم می بینم ولی ایده
 زیبایی یعنی زیبایی بخودی خود را کسی ندیده است dianoia (۲)
 Katharsis (۳) philosophos (۴) philosomatos (۵)

و آشامیدن.... لباس خوب و کفش ممتاز داشتن، کوشش کند؟

— اگر حقیقتاً فیلسوف است، نه!

— پس بنظر تو، سر گرمیهای فیلسوف از نوع چیزهایی که وابسته به

تن هستند، نیست؟ و چنین مردی، تاجائیکه میتواند، از اینها دست بر میدارد

و توجه خود را بسوی روان بر میگردداند. — آری

— پندار توده مردم اینست که کسیکه بهره‌ای از اینگونه چیزها نمی

گیرد، در خورزندگانی نیست و التفات نکردن به خوشی‌هایی که تن آلت

آنها است، همانا نزدیک بمرگ بودن است. — حقیقت همین است که تو

میگویی.

— اما برای آنهاییکه در بند دارا بودن دانائی خدائی (۱) هستند، آیا

برای آنها تن، مانع هست یا مانع نیست؟ ... در جائیکه چشم و گوش که از همه

حواس دقیق‌تر اند، نمیتوانند برای تشخیص ذات (۲) چیزها سودمند باشند

حواس دیگر که از ایند و پائین‌تر اند، چه سودی میتوانند داشته باشند؟. آیا

موقعیکه، نه شنوایی و نه بینائی، نه رنج و نه خوشی، روان را تار یک نکرده است

و روان تا آنجا که ممکن است برای خود جدا گانه است، آیا در این موقع،

(روان) بهتر خردورزی (۳) نمیکند؟ آیا در موقعیکه هر گونه رابطه و

تماس خود را با تن قطع کرده است، بیشتر بسوی باشند (۴) شوق ندارد؟

— چرا

— آیا ماهستی چیزی را که عادلانه است تصدیق نمیکنیم؟ و هم چنین

هستی چیز را که زیباست و یانیک است؟

— چگونه تصدیق نکنیم؟

بر میگردند، میگوید: «... هر چیز که بوجود میاید (= تولد دارد) (۱) از ضد خود ایجاد میشود ... مثلاً وقتی یکچیز، بزرگ میشود، آیا قبلاً چیز کوچکی نبود، که اکنون بزرگتر شده است؟ و همچنین برعکس، وقتی یکچیز، کوچک میشود، آیا از چیز بزرگی که قبلاً بوده، زائیده نشده است؟ ازیر و مندتر، ناتوان تر زائیده میشود و از آهسته تر، تندتر؛ وقتی یکچیز، بدتر میشود، آیا قبلاً بهتر نبوده است؟ ... پس ما میتوانیم این را اصل کلی تولد بدانیم که: هر ضد از یک ضد (۲) (بوجود میاید). آیا زندگانی نیز ضدی دارد؟ چنانکه مثلاً بیدار بودن دارای ضدیست که همان، خواب بودن است؟ آیا ضد، زنده بودن، مرده بودن نیست؟ ...»

c ۷۰ تا d ۷۱

سفر اُ از این اصل کلی، که همان نظریه هر اکلیت است (۳)، نتیجه میگیرد که نه تنها تبدیل زندگانی به مرگ، بلکه ضد آن، یعنی تبدیل مرگ به زندگانی نیز لازم است و از اینرو، مرگ، فَنای روان نیست بلکه روان مردگان، در «جهان زیرین» باقی هستند و دوباره به زندگانی این جهان بر میگردند: «کبس عزیز، فرض کنیم هر چیز که زنده است بمیرد، و پس از مردن دوباره زنده نشود آیا از اینجا لازم نمآید که آخر کار هیچ چیزی زنده نماند؟ فرض کنیم، چیزی که زنده است از چیز دیگری جرم مرگ بوجود آمده باشد، و همچنین فرض کنیم که هر چیز که زنده است بمیرد

(۱) genesis (۲) ex enantiôn ta enantia (۳) در قطعات
 $88D = 78B$ و $62D = 67B$: میرندگان، نامیرنده و نامیرندگان،
 میرنده هستند. یکی، رنده مرگ، دیگری است و مرده زندگانی،
 دیگری.

سقراط پس از بیان شرحی دربارهٔ بعضی هنرها، میگوید «سیماس و کبس» این بود دفاع من... و اگر این دفاع، پذیرفتنی تر از دفاعی باشد که برای دادگاه آتن کردم، خوب است، ۶۹ c. کبس میگوید همهٔ اینها که گفتی بس خوب بود، ولی نکته‌ای که دربارهٔ روان گفتی باور کردنی نیست و مردم می‌گویند. روان پس از جدا شدن از تن، بقائی ندارد و از میان میرود و گاه مرگ. مانند باد یا دودی از تن جدا میشود و از میان میرود. و از اینرو، امید فیلسوف باینکه پس از مرگ، روان او به ذات چیزها، پی خواهد برد، امیدی بی بنیاد است مگر اینکه ثابت شود که روان، پس از مرگ تن نیز، باقی است و نیروی دانائی خدائی را دارا است.

سقراط تصدیق میکند و میگوید باید این موضوع را دقیق تر بررسی کرد و حاضر میشود، نامیرندگی روان را ثابت کند.

مورخان (۱) فلسفه، سخنان سقراط در اثبات نامیرندگی روان را، چهار دلیل دانسته اند و هر کدام از آنها، یکی از این چهار دلیل را دلیل اصلی شمرده اند. حقیقت مطلب اینست که سقراط فقط يك دليل در اثبات نامیرندگی روان آورده ولی این دلیل را در چهار بخش که مکمل یکدیگر اند، بیان کرده است اینك خلاصه سخنان سقراط :

سقراط پس از ذکر سنن باستانی و نقل اساطیری که طبق آنها، روانها پس از مرگ « به جهان زیرین (۲) » میروند و از آنجا دوباره باین جهان

(۱) از جمله G. Rodier در کتاب « مطالعاتی در فلسفه یونانی » چاپ دوم J. Vrin ۱۹۵۷. رودیه میگوید، دلیل اصلی نامیرندگی روان، دلیل چهارمی نیست بلکه دلیل سومی است (۲) Hades نام خدای زیر زمین است و گاهی نیز Plutos نامیده میشود. قلمرو او، یعنی جهان زیرین، که روان مردگان در آنجا باقی است نیز بهمین نام آدس نامیده میشود.

است که بادیدن تصویر يك اسب و يا يك لير، ياد يك انسان افتاد و بادیدن
تصویر سیمياس، کبس را ياد آورد؟ - آری .

- و آیا ممکن است که با دیدن تصویر سیمياس، خود سیمياس را ياد
آورد؟ - البته!

- پس درهمه صورت، نقطه شروع ياد آوری، گاهی يك چیز همانند
(۱)، و گاهی يك چیز ناهمانند (۲) است...

اکنون این نکته را بسنج: ما تصدیق میکنیم که چیزی یافت میشود
که مساوی است، ولی نه مثلاً این تکه چوب با تکه چوب دیگر، و یا
این سنگ با سنگ دیگر، بلکه چیزی که با همه اینها متمایز است،
یعنی مساوی بخودی خود. آیا ما تصدیق میکنیم که مساوی بخودی خود
(۳) چیزی هست و یا آنرا انکار میکنیم و میگوئیم چیزی نیست؟ - تصدیق
میکنیم.

- آیا میدانیم که آن، بخودی خود چیست؟ - آری
- این دانش را از کجا آورده ایم؟... آیا ممکن است که بعضی چیزها،
مثلاً تکه‌های سنگ یا چوب، بدون اینکه فرقی کرده باشند گاهی مساوی
و گاهی نامساوی بنظر ما بیایند؟ - البته.
میخواهی بگوئی که مساوی بخودی خود، گاهی بنظر تو نامساوی
میآید؟ - هرگز.

- پس تساوی چیزها، همان تساوی بخودی خود نیست؟ - البته.
- ولی حتمی است که چیزهای مساوی، میتوانند تورا به فهمیدن،
مساوی بخودی خود راهنمایی کنند، خواه باین عنوان که با آن هماننداند

آیا بچه وسیله ممکن است مانع این شد که آخر کار همه چیز در مرگ کم نشود؟...

پس اینکه مادر این مسئله موافقت کردیم زیاده روی نبود: دوباره زنده شدن، بوجود آمدن زندگان از مردگان، و بقای روان مردگان، و اینکه قسمت روانهای خوب، بهتر، و قسمت روانهای شریر، بدتر است همه آنها مسائلی هستند که حقیقت دارند. ۷۲ e ۷۲ c

در اینجا کبس میگوید این مطلب که تو گفتی در همان معنای دلیل معروفیست که عادت داری از آن سخن بگوئی یعنی اینکه آگاهی (= علم) همان یادآوری است یعنی ما، در زمانهای گذشته، علمی پیدا کرده ایم و اکنون آنرا یاد میاوریم، و اگر پذیرفته نشود که روان ما پیش از وارد شدن در صورت (۱) این زندگانی انسانی، در جای دیگر وجود داشته است اینکار، یعنی یادآوری ناممکن خواهد بود.

سیمیاس به کبس میگوید، من این برهان را فراموش کرده ام آنرا بیاد من بیاور. کبس با استدلالی که در منون شده اشاره میکند (d ۸۰ تا ۸۶ c منون) سقراط به سیمیاس میگوید علاوه بر این، دلیل دیگری نیز برای اثبات اینکه دانش همان یادآوری است، داریم:

«شناختن يك شخص، البته چیز دیگری جز شناختن لیر (۲) است... اما میدانی که عشاق از دیدن يك لیر، يك لباس، و یا يك چیز که از آن معشوق است، تصویر معشوقه را باندیشه میاورند. همچنین ممکن است که انسان با دیدن سیمیاس، یاد کبس بیافتد، و هزاران مثال دیگر. آیا ممکن

(۱) eidos این کلمه، هنوز بمعنای فیثاغورثی آن بکار برده میشود
(۲) lura

- چنین لازم است.

- آیا تو کمان می کنی که همه کس میتواند، دلیل دانش خود، درباره این باشندها را بیان کند؟

- میتروسم که فردا همین وقت، هیچکس در روی زمین یافت نشود که بتواند اینکار را انجام دهد. (۱)

- پس بعقیده تو، همه کس درباره این باشندها، دانش ندارد؟
- حتماً نه

- پس مردم، چیزهایی را که در زمانهای گذشته آموخته اند باده باورند؟..
در چه زمان روانهای ما، دانش این باشندها را بدست آورده اند؟ آیا بعد از زائیده شدن ما - حتماً نه

- پس، روانها پیش از هستی آنها بصورت زیدکائی انسان، وجود داشته اند و جدا از تن و دارای دانائی خدائی، بوده اند.

- ممکن است روانها، در زمان زائیده شدن ما، این دانش را بدست بیاورند

- اما در این صورت بایستی در زمان دیگری آنرا از دست بدهند، زیرا ما باهم موافق شدیم که وقتی ما زائیده شده ایم، ایندانش را دارا نبودیم و از اینرو لازم می آید که در همان زمان که آنرا بدست آورده ایم، از دست بدهیم و یا اینکه نه، زمان دیگری نیز (علاوه بر پیش از تولد، پس از تولد و همزمان با تولد) میشناسی؟

- راستش اینست که من، بدون اینکه بدانم، سخنی گفتم که خالی

از معنا بود.

(۱) این گفتگو، روز پیش از مرگ سقراط صورت گرفته است.

و خواه باین عنوان که با آن همانند نیستند. حتمی است

- پس، چه همانندی و چه ناهمانندی چیزها، میتوانند ما را به اندیشیدن به چیز دیگری برسانند و این همان یادآوری است.. یعنی لازم است که ما پیش از این (زندگانی)، مساوی بخودی خود را شناخته باشیم.. و هم چنین زیبا بخودی خود، و هم چنین نیک بخودی خود، و هم چنین عادل بخودی خود، و همچنین دیندار بخودی خود، و همه چیزهایی که در اصطلاح ما، هستی بخودی خود (۱) خوانده شده اند، و ما شناسائی همه اینها را پیش از زائیده شدن بدست آورده ایم... و بمحض زائیده شدن، آنها را از دست داده ایم و در طی زندگانی، با بکار بردن حواس خود درباره چیزها، آن شناسائی را دوباره بدست میآوریم... و احساس یک چیز بوسیله بینائی، شنوایی و یا حس دیگر، موقعیتی است برای اندیشیدن به چیز دیگری که ما فراموش کرده ایم و این چیز حس شده، به چیز فراموش شده، نزدیک است ولی با آن همانند نیست... و از اینرو یکی از دو صورت زیر ممکن است: یا ما با شناسائی این باشنده ها زائیده میشویم، و آنرا تا آخر عمر دارا هستیم، و یا اینکه پس از زائیده شدن با آن آگاهی میبابیم، و این آگاهی یافتن (۲)، چیز دیگری جز یادآوری نیست سیمیاست و کدام یک از این دو صورت را انتخاب میکنی؟

- سقراط، من از عهده این انتخاب بر نمیآیم

- پس بترتیب زیر مطرح میکنیم؛ تا تو بتوانی یکی از دو صورت را انتخاب کنی. آیا کسیکه چیزی را میداند می تواند دلیل آنچه را که میداند بیان کند یا نه؟

دلیل اول را که هر چیز از ضد خود زائیده می شود و هر چه که زنده است از مرگ، زائیده می شود، بدلیل دوم به پیوندید، دلیل بقای روان پس از مرگ، دردست خواهد بود ولی شما می خواهید که ما در این استدلال عمیق تر می شویم زیرا ترس بچه گانه ای در شما هست که مبادا موقع بیرون رفتن روان از تن، باد، آنرا بیرود پراکنده کند، بخصوص وقتی که باد شدید بوزد.

کس می خندد و می گوید، ما آدم ترسوئی هستیم، پس توسعی کن دلیل خود را ژرف تر عرضه کنی زیرا ما در مقابل این ترس، کس دیگری را نداریم که باو پناه بریم.

سقراط حاضر می شود دلیل دیگری، که دودلیل پیش را تکمیل کند بیاورد و چنین استدلال می کند:

« سقراط - ما باید از خود پرسیم که از میان رفتن نیست شدن در باره چه قسم هستی معنا دارد و در باره چه قسم مورد ندارد و سپس تشخیص بدهیم که هستی روان از کدام قسم هستی است؟ .. آیا در باره هر چیز که طبعاً «بهم بر نهاده» (۱) است و یا از تر کیب، بوجود آمده است نمی توان گفت که دستخوش تجزیه است؟ و اگر دیدیم که چیزی «نا بهم بر نهاده» (۲) است، آیا در باره آن نمی توان گفت که دستخوش تجزیه نیست؟

بگو به بینم، آیا چیزهایی که همیشه همان هستند و همیشه یکسان رفتار می کنند (۳)، نا بهم بر نهاده نیستند؟ و حال آنکه هر چیز که بهم بر نهاده است، همیشه همان نیست و گاهی چنین و گاهی چنان رفتار می کند؟ بگو بینم، آن ذاتها که از آنها سخن گفتیم، آیا همیشه همان هستند و همیشه

- حالت ما، سیماس، چنین است: از اینجا که يك زیبا، يك نيك، و همه این قسم، ذاتها، وجود دارند؛ از اینجا که ما، هر چه که از حواس می آید، بآنها بر میگرددانیم و پی برده ایم که آنها پیش از این، هستی داشته اند و از آن ما بوده اند؛ از اینجا که ما، احساسهای خود را با این باشنده ها مقایسه میکنیم، لازم می آید که روان ما، پیش از زائیده شدن ما، بوده باشد... آیا، هستی داشتن این باشنده ها و هستی داشتن روان ما، پیش از زائیده شدن ما هر دو بیک اندازه لازم نیستند؟

- سقراط، چه کسی بیشتر از من حس میکند که این دو موضوع بیک اندازه لازم هستند؟ و برای من هیچ چیز آشکار تر از این نکته نیست: هر چیز که از نوع باشنده ها است برترین درجه هستی را دارد: زیبا، نيك، و باشنده های دیگری که تواز آنها نام بردی، و من از این برهان کاملاً راضی هستم ،
 ۷۷a1۷۳d

پس از این تصدیق سیماس، سقراط می گوید باید دید نظر کس چیست؟ سیماس می گوید او نیز راضی است و اگر چه هیچ کس با اندازه او بدرستی برهانها شك نمیاورد، ولی در پذیرفتن این نکته که روانها پیش از ما هستی داشته اند با ما همراه است. اما این نکته که آیا روان، پس از مرگ نیز باقی است هنوز ثابت نشده است و این عقیده عمومی که کس پیش از این بآن اشاره کرد که موقع مرگ، روان نیست میشود و مرگ پایان هستی روان است، بنظر من نیز پذیرفتنی است. کس نیز گفته سیماس را تأیید می کند و می گوید که ما هنوز در نیمه راه اثبات نامیرندگی روان هستیم. ما می پذیریم که روان، پیش از زائیده شدن، هستی داشته است ولی باید ثابت کرد که پس از مرگ نیز باقیست. سقراط می گوید، اگر شما

- آ بار است نیست که در خود ما، یکی تن است و دیگری روان است

- راست است .

- از آن دو قسم که بر شمردیم، تن با کدام يك شباهت و خویشاوندی

دارد؟ - همه میدانند که ما قسم دیده شدنی

- روان چگونه است؟ دیده شدنی یا دیده نشدنی؟

- دیده نشدنی، سقراط، افلا برای انسان!

- پس روان، بیشتر با قسم دیده نشدنی شباهت دارد تا تن، و تن بیشتر

با قسم دیده شدنی... آیا چنین نیست که روان، «وسیله تن، بسوی چیز-

هائی که هیچگاه همان نیستند، کشانده می شود و سرگردان می شود،

و چنان می شود که گویی مست است؟ و بر عکس، وقتی بخود وا گذاشته

است خود را بسوی چیزی که پاک است، که همیشه هست، که نامیرنده

است، که همیشه یکسان رفتار می کند، اوج می دهد و بدلیل خویشاوندی

با این چیز، همیشه نزد او جای می گیرد، و از سرگردانی دست می کشد و

در همسایگی این چیز، روان نیز همیشه همان می ماند و همیشه یکسان

رفتار می کند.

این حالت روان، همان است که دانائی خدائی (۱) نامیدیم

- هر چه که گفتی، سقراط، زیبا و حقیقی بود.

- اکنون از نظر دیگر نگاه کنیم، وقتی روان و تن با هم اند، طبیعت،

تن را برای بندگی و فرمانبرداری معین میکند و روان را برای فرماندهی

(۱) *phronesis* - بعضی، ارجمله *L. Robin* این کلمه را در اینجا، با دیشه

ترجمه کرده اند که درست نظر نمی آید

یکسان رفتار می کنند و یا اینکه گاهی چنین و گاهی چنان اند؟ مثلاً همانند بخودی خود، زیبا بخودی خود، «هستی بخودی خود هر چیز» (۱)، یعنی «بودن» آن، آیا اینها پذیرنده تغییر هستند و یا اینکه هستی بخودی خود هر چیز، بصورت (۲)، بخودی خود، و برای خود است و همیشه یکسان رفتار می کند و همیشه همان است و هرگز در هیچ حا و در هیچ چیز، تغییر نمی پذیرد؟

کس - المند همیشه همان است و همیشه یکسان رفتار می کند
- از سوی دیگر، آیا نمونه های متعدد زیبا، زیبایی انسانها، زیبایی اسبها، زیبایی لباسها و همه چیزهای از این نوع که زیبا خوانده میشوند همیشه همان هستند؟

- بد، اینها هیچگاه، یکسان رفتار نمی کنند.
- آیا چنین است که اینها را تومی توانی لمس کنی، بینی، و یا حواس دیگر خود احساس کنی ولی آنها، که همیشه همان هستند و همیشه یکسان رفتار می کنند، با چیز دیگری جز «اندیشه خردمندانه» (۳) دریافت نمی شوند، یعنی دیده نشدن (۴) و دور از دیدن هستند

- از این راست تر نمی شود سخن گفت
- پس، اگر بخواهی، دو صورت هستی پذیریم: یکی دیده شدنی و دیگری دیده نشدن - می پذیریم
- و بگوئیم که دیده نشدنیها، همیشه همان هستند ولی دیده شدنیها هیچگاه همان نیستند - اینرا نیز می پذیریم.

نيك ودانا ، جائیکه روان من، اگر خدا بخواهد، هم امروز بآنجا خواهد رفت، b ۷۸ تا d ۸۰.

پس از این گفتگو، سقراط سخنانی درباره تفاوت سر نوشت روانهای متفاوت، در جهان زیرین بیان میکند و توضیح میدهد که آنها که خویشتن دار و داد گر اند، یعنی هنرهای سودمند برای مردم شهر را دارا هستند، از مردم دیگر خوشبخت تر اند و بجای مناسب تر میروند، ولی کسیکه هیچگاه نفلسفیده است و کاملاً پاك نشده است، به نوع خدائی زندگانی در جهان زیرین نخواهد رسید، و فقط کسی که دوستدار آگاهی (۱) است به این مقام میرسد: «دوست من سیمپاس و توای کبس، بهمین علت است که کسانی که بفلسفیدن بمعنای درست این کلمه، میپردازند، خود را از هر گونه تمایلات تن، دور میدارند و تسلیم این تمایلات نمیشوند و ازینوائی ترسی ندارند و در ماندن از افتخارات، آنها را نمیترساند» c ۸۲.

پس سقراط سخنان مفصلی درباره کار و زندگانی فیلسوف بیان میکنند و در پایان میگوید: «روان مرد فیلسوف تمایلات و شهوات را رام میکند و دنبال خورد و رزی (۲) می رود و به نظاره چیزهای حقیقی و چیزهای خدائی، که دست پندار بآنها نمیرسد، میپردازد، و از آنها تغذیه میکند و یقین دارد که باید چنین زندگانی کند، تا پس از پایان زندگانی بسوی چیزهایی که خویشتن او هستند برود و بدینسان از بدها و بدبختیهای انسانی رهایی یابد. و از آنجا که این روان اینگونه زندگانی داشته است، ترسی در کار نیست که گاه جدا شدن از تن، پراکنده شود و بباد برود و پس از این جدائی، نیست شود و در هیچ جا نباشد. a ۸۴ تا b ۸۴.

و خدائی (۱). از این نظر، کدامیک از آنها چیز خدائی بیشتر شبیه اند و کدام یک به چیز میرنده؟ آیا عقیده نداری که چیزی که خدائی است، ذاتاً برای فرماندهی و خدائی و رهبری است و برعکس، چیزی که میرنده است برای بندگی و فرمانبرداری است؟

- چرا! چنین است

- روان، کدام یک از این دو شباهت دارد؟

- به چیز خدائی، و تن، به چیز میرنده.

- اکنون امتحان کن که آیا همه مطالبی که تا کنون گفته شده به این

نتیجه میرسد یا نه: روان، چیزی که خدائی، نامیرنده، معنوی (۲)، یک صورت، انحلال ناپذیر، و همیشه همان است، بیشتر شباهت دارد، و برعکس، تن، چیزی، که انسانی، میرنده، نامعنوی، چند صورت (۳) انحلال پذیر و هیچگاه همان نیست، بیشتر شباهت دارد. آیا کبس عزیز، ما نمیتوانیم طور دیگری قضاوت کنیم و ثابت کنیم که اینطور که ما گفتیم نیست؟

- نه نمیتوانیم.

- پس، اگر چنین است، تن دستخوش انحلال و برعکس، روان مطلقاً

انحلال ناپذیر و یادر حالتی نزدیک به انحلال ناپذیری است.... پس از مرگ انسان، هر چیز دیده شدنی او، تن او، پراکنده میشود و انحلال میابد، البته نه فوراً؛ ولی روان که دیده نشدنی است بجای دیگر میرود، بجائی پاک، نجیب، دیده نشدنی و بجائی که قسمت او است، به کشور آدس، نزد خدای

(۱) archein خدائی بمعنای آقائی چنانکه در ترکیب ناخدا، کد خدا و غیره

بکار رفته است. (۲) noêtô (۳) polueidês

رسیده‌ای که ما (۱) ترجیح می‌دهیم: تن بدرون کشیده شده است، (مانند رشته‌های زه) و گرم و سرد و خشک و تر، و چگونگیهای مشابه اینها، یکتائی آنرا حفظ می‌کنند، و همین آمیزش (۲) و سازش (۳) است، که وقتی به نسبت خوب با یکدیگر باشند، روان ما را بوجود می‌آورند (= میسازند) پس اگر این فرض درست باشد که روان همین هماهنگی است، موضوع روشن است: هرگاه تن، بعلت بیماری یا رنجوری، بیرون از اندازه کشیده و یا رها شود (به تشبیه با رشته‌های لیر)، لازم می‌آید که روان نیز، با آنکه خدائی ترین چیزهاست، از میان برود و حال آنکه، تن مدت زیادی باقی میماند ... بنابر اینها، ایرادی که ما ناستدلال تو داریم، اینست که روان که سازش اضدادیست که تن از آنها ساخته شده است، گاه مرگ، زودتر از میان می‌رود. ۸۵d تا ۸۶d

پس از این سخنان، سقراط بانگاه نافذ دیدگران مینگرد، و سپس لبخند میزند و میگوید، در سخنان سیمیا س حقیقتی هست! اگر میان شماها کسی هست که کمتر از من از این سخنان بزحمت افتاده است جواب او را بدهد

ولی پیش از پاسخ دادن باو باید از دهان کبس نیز شنیده شود که او چه ایرادی بدلیل مادارد

کبس میگوید، دلیل سقراط هنوز در همان مرحله اول است. اگر چه من شکی ندارم که روان ما، پیش از در آمدن باین صورت (= زنده گانی در تن)،

(۱) ما = فیثاغورثیان - نظریه آرمونی بودن روان از نظریه‌های فیثاغورثیان است و اینها، چنانکه گفته شده همه عالم را هماهنگی موسیقی میدانسته‌اند
(۲) *krasis* (۳) *armonia* که بمعنای هماهنگی نیز هست.

وقتی سخن باینجا میرسد، سقراط و بیشتر دوستان اوسا کت میشوند، ولی کبس و سیمسیاس، آهسته با یکدیگر سخن می گویند و سقراط. که متوجه آنهاست میپرسد، آیا در نظر شما این سخن تمام بود و یا بعضی گفته ها نا تمام ماند؟ سیمسیاس میگوید آری هنوز بعضی نکته ها نا گفته ماند ولی ما نمیخواهیم بیش از این تورا زحمت بدهیم، زیرا آزمایش سختی در پیش داری. سقراط بریسخندمی گوید. ترحم نکنید و مرا از قو کمتر ندانید، که وقتی ساعت مرگ اوفرا میرسد آوازمیخواند. آری، قوا از پرندگان اپوللون است و ساعت مرگ خود را از پیش میداند و من نیز خدمتگذار همان خدا هستم و از این بخشش، بهره ای دارم.

پس از این تمثیل، سیمسیاس می گوید: کبس و من بر آنیم که سخنانی که گفته شد برای اثبات نامیرندگی روان کافی نیست، زیرا همین استدلال را می توان درباره هماهنگی لیر و زه های آن کرد: «هماهنگی در رشته های لیر کوك شده نیز، چیزی دیده نشدنی، ناجسمانی، سراپا زبنا و خدائی است، و خود لیر و رشته های آن از اجسام اند، و جسمی صورت اند، بهم بر نهاده، زمینی و خویشاوند میرنده ها هستند. فرض کنیم که لیری را شکنند، و رشته های آنرا بگسلند، و سپس کسی بیاید و با همین استدلال که تو کردی با سر سختی دفاع کند، که هماهنگی، پاینده است و از میان نرفته است. وقتی لیر، شکسته و رشته های آن کسسته باشد، هماهنگی چگونه میتواند پاینده بماند؟ یعنی با آنکه هماهنگی از خانواده چیزهای خدائی و نامیرنده است، ولی زودتر از چیزهائی که میرنده هستند از میان میرود. میگویند نه؛ پس از آنکه چوب وزه فاسد شدند، باز هم هماهنگی باقی است. سقراط، من باین سخن شك می کنم. تو خود، درباره آنچه که روان هست، باندیشه ای

و مانعی نیست که پس از مرگ نیز وجود آنها ادامه یابد و باعث تولدهای تازه بشود و بمرگ های تازه برسد ولی تصدیق این چگونگی، دلیل بر این نیست که برای روان، بقای همیشگی (= جاویدی) پذیرفته شود زیرا ممکن است، روان در طی زندگانیهای متعدد، فرسوده شود و در آخرین زندگانی کاملاً از میان برود و هیچکس نمیتواند درباره این آخرین مرگ، که آخرین ضربه بر روان میزند، اطلاعی داشته باشد؛ و همین، هیچکس نمیتواند به بقای روان خود پس از مرگ، یقین داشته باشد، مگر اینکه نابت کند که روان، چیزی کاملاً نامیرنده و زیان ناپذیر (۱) است، و گرنه، هر کس که مرگ او نزدیک است بایستی ترس داشته باشد از اینکه مبادا روان او، گاه گسسته شدن از تن، کاملاً از میان برود. ۸۸ b - ۸۷ d

فدون، برای اشکرات، حکایت می کند که پس از شنیدن این سخنان همه ما دلتنگ شدیم زیرا، چنانکه بعداً یکدیگر اقرار کردیم، مطالبی که سقراط پیش از این گفته بود همه ما را قانع کرده بود ولی سیمسیاس و کبس دوباره ما را ناراحت کردند، و نه تنها نسبت بدلائل قبلی بی اعتقاد شدیم، بلکه درباره سخنان بعدی نیز اعتقاد ما سست شد و با خود گفتیم که مانمی توانیم در این زمینه تصمیمی بگیریم و انتخابی بجا آوریم.

اشکرات در جواب می گوید حق داشتید و من نیز، موقعیکه تو سخنان کبس و سیمسیاس را نقل میکردی، گرفتار همین بی اعتقادی شدم زیرا ما این نظریه، که روان نیز، شبیه به هماهنگی اسبابهای موسیقی است، پیش از این آشنا بودیم. (یادآوری می شود که اشکرات نیز از فیثاغورثیان بوده است). اشکرات از فدون می پرسد حال سقراط چگونه بود؟ آیا او نیز مانند

وجود داشته است و این موضوع بطور رضایت بخش ثابت شده است، ولی ایرادی که باستدلال سقراط وارد است اینست، که نقای روان پس از مرگ هنوز ثابت نشده است. اما من با سیمسیاس نیز هم عقیده نبستم، که روان زودتر از تن از میان می‌رود، و اعتراض سیمسیاس را در این موضوع وارد نمیدانم زیرا روان، بسی برتر و پابنده تر از تن است. کس اضافه میکند که او نیز، مانند سیمسیاس، به تمثیل نیازمند است و تمثیل زیر را می‌آورد: فرص کنیم پیرمرد بافنده‌ای، بمیرد و کسی بگوید این پیرمرد از میان نرفته است زیرا لباسی که بدست خود بافته بود و بر تن داشت هنوز باقی است، و اگر از او دلیل بیشتری بخواهند، بپرسد کدام یک از این دو، یعنی لباس و پیرمرد، در نوع خود پابنده تر است، و وقتی با جواب داده شود که البته مرد بافنده، آنوقت نتیجه بگیرد که چون لباس هنوز باقی است پس بدلیل قوی‌تر، بافنده آن نیز باقی است اما اینگونه دلایل کافی نیستند کس سپس به سیمسیاس ایراد می‌گیرد و می‌گوید، از میان رفتن بافنده پس از بکار بردن لباسهای متعدد، ولی پیش از آخرین لباس بوده است و از اینرو نمیتوان گفت که بافنده چیزی پائین تر و بی‌بنیه (۱) تر از لباس است. کس، اضافه میکند که همین تمثیل برای بیان نسبت میان روان و تن نیز درست درمآید و نتیجه می‌گیرد که: در روان، چیزی پر زمان (۲) (= بادوام) و تن، چیزی یقوه ترو کم زمان (۳) تر است، و میتوان گفت، که هر روان، مخصوص موقعی که زندگانی سالهای متعددی طول بکشد، تعدادی تن بکار خود می‌گیرد ولی مانعی نیست که پس از فنا ی آخرین تن، که آخرین لباس او بوده است، خود نیز فنا یابد... ممکن است گفته شود که روانهای ما، در زمان‌های پیش از تولد ما، وجود داشته‌اند

که آیا روان، پس از بکار بردن تن‌های متعدد و گاه ترك آخرین تن، خود نیز، در همان زمان، فنا مییابد یا نه؟ ۹۱a تا ۹۱d

پس از آنکه سیمسیاس و کبس تصدیق میکنند که خلاصه سخنان آنها همین است، سقراط از آنها میپرسد آیا با همه قسمتهای گفتار من موافقت ندارید و یا اینکه بعضی قسمتهای آن را می‌پذیرید و بعضی دیگر را نمی‌پذیرید؟ سیمسیاس و کبس هر دو تصدیق میکنند، که با نظریه یادآوری موافقت کامل دارند، ولی هنوز به بقای روان معتقد نیستند.

سقراط، نخست به سیمسیاس میگوید: «تو گفتی، روان آرمونی است. اما آرمونی، چیزی بهم بر نهاده است» و از اینرو، روان، چون آرمونی، همان سازش عوامل سازندهٔ تن است. آیا بخود اجازه میدهی که مگوئی وجود آرمونی مقدم بوجود چیزهایی است که خود از سازش آنها، بوجود آمده است؟

سیمسیاس - هرگز!

- آیا درك میکنی که بیان تو بهمین نتیجه میرسد؟ زیرا از یکطرف تصدیق میکنی که روان، پیش از در آمدن بصورت زندگانی انسان، وجود داشته است و از طرف دیگر، مگوئی روان از سازش عواملی بوجود آمده است که پیش از او بوده‌اند یعنی تمثیل روان به آرمونی، درست نیست، زیرا لیر ورشته‌های آن و هم چنین صداهاى این زهها قبلا وجود دارند، بی آنکه هماهنگی میان آنها واقعیت یابد. پس تو چگونه امیدداری که این تمثیل با مسئله بقای روان جور بیاید (= باهم بخوانند)؟

- امیدی ندارم.

شماها دلسرد شده بود؟ یا اینکه آرامش خود را نگاهداشت؟ چگونه توانست دلیل خود را از این اعتراضات نجات بدهد؟

فدون پاسخ میدهد که من، در موارد بسیار، از سقراط شکفتی در می‌آمدم ولی هیچگاه چنین تحسینی نسبت با او احساس نکرده بودم. و اضافه می‌کند که سقراط پس از چند سخن تشویق آمیز نسبت بمن، بمن گفت، فدون ما با کمک یکدیگر، با استدلال سیمیاس و کس جواب کافی خواهیم داد و تو باید از این پیش آمد که شرح خواهیم داد پرهیز کنی: «چنانکه اشخاصی هستند که بی سبب، از مردم بیزارند» (۱)، همانطور نیز ممکن است انسان از سخن بیزار (۲) شود. این دو حگوه نگی، مرد و از اینجا می‌آیند که انسان قبلاً انعامار نسجیده ای باشخاص و یا کفتارها داشته است و وقتی می‌بیند که اینها برخلاف تصور او هستند، بباربهمه اشخاص و همه سخنان بی اعتماد میشود ... تنها تفاوت من با دیگران اینست، که هدف گفتگوی من این نیست که بوسیله سخن، عقایدی را بر مردم بقولانم و آنها را معتقد کنم، بلکه خود نیز قضاوت می‌کنم و میخواهم، تا آنجا که شدنی است، پی ببرم که سخنی که گفته می‌شود حقیقت دارد یا نه؟ خلاصه

۸۹c تا ۹۱

پس از توضیح مفصل این موضوع، سقراط به سیمیاس و کس رومیکنند و گفته‌های آنانرا بشرح زیر خلاصه می‌کند: «تشویش سیمیاس از اینست که روان، با آنکه چیزی خدائی تروزیاترازن است ولی چون قسمی هماهنگی است، اینست که پیش از تن فنا مییابد، کس تصدیق میکند که روان دوام بیشتری دارد تا تن ولی با اینهمه، برای کسی روشن نیست

روان، پرزمان (= بادوام) است ولی نامیرنده نیست و امید فیلسوف به بقای پس از مرگ، امیدی نابجا است، و ایمان به نامیرندگی روان ایمانی بی بنیاد است، سقراط مدت زیادی خاموش میماند و در اندیشه فرو میرود و سپس به کبس میگوید: حل این مشکل کار آسانی نیست و مسئله‌ای که باید از بنیاد بررسی شود اینست، که علت تولد و از میان رفتن چیست؟

در اینجا سقراط شرح میدهد که در جوانی بطور شگفت‌آوری علاقمند به تحصیل تاریخ طبیعت یعنی فلسفه طبیعی بوده است و با شوق زیاد بمطالعه این علم پرداخته است. پس از چندی کتابی از آناکساگور (۱) بدست می‌آورد و بگمان اینکه این فیلسوف از همه درست‌تر در این موضوع سخن گفته است به مطالعه کتاب او مشغول میشود، ولی بزودی نومید میشود زیرا پی میبرد که این فیلسوف، با آنکه هوش را اصل همه چیز گرفته است، ولی در بیان خود چندان توجهی بآن نداشته و علت همه چیز را هوا، آب و یا اثر شمرده است. سقراط اضافه میکنند که پس از زحمت زیاد فهمیده است که، نه کسی میتواند اصل علت هستی را با و بشناساند، و نه خودش از عهدۀ اینکار برمی‌آید، و بر آن شده است که حقیقت را در جای دیگر جستجو کند، و پس از مدتی اندیشه و جستجو، باینجا رسیده است، که برای شروع بتحقیق بایستی پیدارد که زیبا، نیک، نزرگ و مانند‌های اینها، بخودی خود و برای خود هستند. پس از نقل این حکایت، سقراط به کبس میگوید اگر تو در این نکته با من موافقت داری، امیدوارم بتوانم دلیل نامیرندگی روان را برای تو بیاورم. کبس میگوید من بوجود این چیزها که مرشردی، باشنده‌ها، ایمان دارم.

سقراط میگوید: «برای من آشکار است که اگر چیزی زیباست، زیبایی

- پس باید یکی از این دو موضوع را انتخاب کنی: یا اینکه بپذیری که آگاه شدن همان یادآوری است، و یا اینکه بگوئی که روان، آرمونی است

- ترجیح میدهم که اولی را بپذیرم. عقیده دومی برای من ثابت نشده است فقط نتیجه قراردادی حقیقت نما است، و اینگونه قراردادها سرچشمه پندار مردم هستند، و بنظر من استدلالی که در آن، سخن حقیقت نما بجای برهان نگارزود، استدلال شیادان است. اما برهان اینکه، آگاه شدن همان یادآوری است بر بنیاد اصول پذیرفتنی گذارد شده است و از اینرو من نمیتوانم، نه بخود و نه بدیگران، اجازه دهم که بگویند، روان آرمونی است، a ۹۲ تا c ۹۲

پس از این اقرار سیمیا، سقراط بحث در تمثیل روان و آرمونی را ادامه میدهد و نشان میدهد، که آرمونی نمیتواند خود، راهنمای عواملی باشد نه آنرا بوجود آورده اند، بلکه تابع آنهاست، و هم چنین آرمونی، گاهی میان آهنگهای بلند تر و گاهی میان آهنگهای آرام تر است و حال آنکه در مورد روان، آنگاه که هشمارو با هنر نمایان میشود، گفته میشود نیک است، و وقتی هشمارو بی هنر (= ناعیب) نمایان میشود گفته میشود که بد است. پس اگر از طرفداران نظریه آرمونی بودن روان بپرسیم که وجود هنر و عیب در نیک روان، چه قسم وجودی است، آیا یکی از آنها آهنگی و دیگری ناهما هنگی است؟ در پاسخ فرو میمانند

پس از روشن کردن نادرستی نظریه سیمیا، سقراط ضمن بازی بسیار زیبایی با کلمه آرمونی بمعنای هماهنگی، و آرمونی بمعنای نام یکی از خدا یان تب (زاد کام سیمیا)، به بحث با کس میپردازد و پس از تکرار نظریه او که

«سقراط- کبس، بمن پاسخ بده، چیست که نمودار شدن آن در تن، باعث این است که تن، زنده باشد؟
کبس- روان است.
- پس هر چیز که روان تصرف می کند، به آن چیز زندگی می دهد؟
- آری

- آیا زندگی دارای ضد است یا نه؟- آری
- کدام ضد؟- مرگ
- آیا راست نیست که روان نمی تواند ضد چیزی را، که خود او چیزها می دهد، بپذیرد؟- چرا.
- چیزی را که نمی تواند، بخودی خود، ذات حمت را بپذیرد، چه نامیدیم؟- طاق
- چیزی را که نمی تواند بخودی خود، دادگری را بپذیرد، چه نامیدیم؟
- بیدادگری

- چیزی را که نمی تواند مرگ را بپذیرد چه می نامیم؟- نامرنده
- آیا روان میتواند، بخودی خود، مرگ را بپذیرد؟- نه
- پس روان چیزی نامرنده است؟- آری. نامرنده است
- پس موضوع ثابت شد. آیا تو طور دیگری قضاوت می کنی؟- نه
- .. گفته شد که برای ناگرم (۱) ضروری است که از میان نرفتنی
وزیان ناپذیر باشد. پس هر وقت که گرما روی برف تأثیر کند، برف از
پذیرفتن آن خودداری می کند و ذات خود را از گرما دور نگاه میدارد.
- راست است

آن از اینست که از زیبایی بخودی خود بهره دارد، و همچنین درباره باشنددهای دیگر... علتی که دانشمندان برای چیزهای زیبا ذکر میکنند که مثلاً زیبایی یک چیز به علت درخشندگی رنگ آن، و یا به علت شکل مخصوص آن، و یا به علت اینگونه چیزهاست، برای من پذیرفتنی نیستند؛ و من بایک سادگی که شاید ابله باشد، بخود میگویم زیبایی یک چیز، علت دیگری، جز حضور زیبا بخودی خود، در آن چیز، و یا نسبت خاص آن چیز، با زیبا بخودی خود، نیست و با اطمینان کامل بخود و دیگران میگویم که علت زیبا بخودی خود است که اشیاء زیبا، زیبا هستند. آیات و نزهین نظر را داری؟

کس - آری

- و هم چنین علت بزرگی بخودی خود است، که چیزهای بزرگ، بزرگ اند و یا بزرگتر اند و علت کوچک بخودی خود است، که چیزهای کوچک، کوچک اند و یا کوچکتر اند ۱۰۰c تا ۱۰۰e

در اینجا سقراط به توضیح بیشتر نظریه بهره داشتن (۱) از ایده و نسبت اضداد با یکدیگر میپردازد و شرح میدهد، که بزرگ بخودی خود، هیچگاه کوچک نمیشود، ولی بزرگی اشیاء ممکن است گاهی بزرگتر و گاهی کوچکتر باشد. برف هیچوقت گرم نیست و اگر گرم شود آب است، و همچنین آتش سرد نیست و اگر سرد شود آتش نیست؛ طاق حفت نیست و حفت، طاق نیست و پس از توضیح بسیار مفصل این چگونگی ها و اشاره به نظریه ایده و گفتن اینکه صورت (= ایده) هر چیز، علت آن چیز است، موضوع اول بر میگردد:

— آشکاراست، ۱۰۵c تا ۱۰۷a

پس از آنکه سیمتاس و کبس، هردو باستوار بودن این برهان اقرار میکنند و درستی دلیل نامیرندگی روانرا تصدیق میکنند، سقراط بگرفتن نتیجه اخلاقی از این نظریه میپردازد و میگوید، اکنون که ثابت شد که روان، نامیرنده است، پس، هیچ راه رهایی ندارد و اگر به بدی گرائیده نجاتی نخواهد داشت و از اینرو، تاجر جا که ممکن است، بزیستی کوشش کرد که در راه اخلاق نبکسار برود و روال درستی در زندگانی داشته باشد و گرنه، در جهان زیرین، قسمت آن بد خواهد بود. پس از این، سقراط بنقل اساطیر درباره زندگانی روان، پس از مرگ، میپردازد و داستان مفصلی در این موضوع بیان می کند

پس از پایان یافتن سخنان سقراط، کریتن می پرسد درباره فرزندان خود، و هم چنین کارهای دیگر، چه دستورهایی بما دهی تا اینکه انجام این دستورهای تو وظیفه اصلی ما بشود؟

سقراط میگوید چیز تازه ای ندارم، همیشه گفته ام که بخود توجه کن، و بدار کار خود باش. (۱)

کریتن قبول میدهد، که چنین خواهند بود. و می پرسد تشریفات بخاک سپردن تو را چگونه انجام دهیم؟

سقراط میگوید، از آنجا که بمن دسترسی ندارید، هر کار می خواهید سکنید و بآلبخند ملایمی، بدوستان حاضر در زندان میگوید، هر چه ممکن

(۱) epimelaumaī — آخرین گفتار سقراط، آخرین سخن بودا، سی نزدیک است. صفحه ۵۴ رانگاه کنید.

- همچنین گفته شد که برای ناسرد (۱) ضروری است که ازمیان نرفتنی و زیان ناپذیر باشد و هر وقت، سردی بر آتش متازد، آتش خاموش نمیشود و پایان نمییابد بلکه دور میشود و با دور شدن، ذات خود را نگاه میدارد.

- چنین لازم است.

- آیا برای نامیرنده نیز همین چگونگی لازم است؟ نامیرنده نیز زیان ناپذیر است؟ آیا در مورد روان نیز، وقتی مرگ بر آن متازد، ناممکن است که وجود آن پابان یابد؟ آری. ناممکن است.

- پس، از اینها که گفته شد، برمیآید، که روان، بخودی خود، نمیتواند مرگ را بپذیرد و نمیتواند مرده (= نازده) باشد، چنانکه سه نمی تواند عدد جفت باشد و آتش نمی تواند سرد باشد و گرما که در آتش است نمیتواند سرما باشد ..

پس، همه کس موافق است که صورت زندگانی (۲) (= روان) و هر چیز نامیرنده دیگر، هیچگاه ازمیان نمیرود .
- همه کس موافق است.

- پس، از آنجا که نامیرنده، ازمیان نرفتنی است، روان که نامیرنده است نابود نشدنی است
- چنین لازم میآید

- بنابراین، وقتی مرگ فرا میرسد، هر چیز که میرنده است، در انسان، میمرد و هر چیز که نامیرنده است دور میشود و جای خود را به مرگ و امیگذازد و ذات خود را از نیست شدن حفظ میکند.

قلب اواز کار بیافتد میگوید: «کریتن، من به آسکلپیوس (۱) خروسی بدهکار هستم. بدهی مرا بپرداز» ۱۱۸a.

فدون حکایت خود را با عبارت زیر خاتمه میدهد: «این بود آخرین لحظه زندگی دوست ما که درباره او میتوان گفت که از همه مردم همزمان خود، شریفتر، داناتر (۲) و عادلتر بود» ۱۱۸a.

*

* *

۴- مهمانی

دومین کتاب تریلوژی اول دوره دوم زندگانی افلاطون، کتاب معروف

مهمانی (۳) است

این کتاب دارای سببخش است و موضوع آن شرح گفتگوهای است که

(۱) *Asklêpios* در ایلیاد همر، پزشکی حاذق است، دردوره های بعد خدای پزشکی و سلامتی است. بعضی از مورخان فلسفه از جمله - *Willamovitz* (Platon II/۵۸) این نکته را اینطور تعبیر کرده اند که سقراط ندی داشته و راموش کرده بوده است و حدسبانی درباره این بدرده اند. *L. Robin* میگوید، معنای این اشاره اینست که چون سقراط می بیند که روان او از بیماری اسارت تن شعا یافته است سست خدای سلامتی سپاسگزاری میکند. در تأیید نظر روبن میتوان گفت، خروس پریده یداری و هشباری است و شاید مراد افلاطون این بوده که روان سقراط هم اکنون به آهنگ خروس آ بجهان یدار خواهد شد و به پاس این سعادت، سقراط میخواهد که خروسی در راه خدای سلامتی قربانی شود.

(۲) *phronimôtatos* صفت عالی مستق از اسم *phronêsis* است که بمعنای دانائی خدائی یعنی تیزفهمی و بینائی است و نباید آنرا با *sophos* که بمعنای دانائی انسانی یعنی دانشمندی است یکی پنداشت زیرا سقراط همیشه دانشمندی خود را انکار کرده است. (۳) *sumposion*

که کریستن باور کند که، لاشه سقراط، سقراط نیست، موفق نمیشوم،
 و شاید هنوز تموری کند که همه این سخنان که در اثبات نامیرندگی روان
 گفتم برای آرام ساختن شماها بوده است. خواهش میکنم کاری نکند که
 کریستن نیز باین موضوع معتمد شود و وقتی تشریفات بخاک سپردن مرا
 انجام میدهد، بگوید این سقراط است، که من در تابوت میگذارم، این سقراط
 است که من بآرامگاه میبرم، این سقراط است که من بخاک میسپرم، و
 سپس کریستن رومی کند و میگوید هر طور که شایسته مدانی، لاشه تن ما
 رفتار کن.

پس از این گفتگو، سقراط با طاق دیگر مرود که شسته شو کند
 کریستن نیز همراه او مرود کم کم غروب آفتاب نزدیک می شود و مأمور
 دارگاه نزد سقراط می آید و از او طلب بخشودگی میکند و میگوید بر من
 حشمگین مباش، من مأمورم؛ و بگریزد در می آید. سقراط او را دلداری میدهد
 و میگوید وظیفه خود را انجام بده موقع غروب آفتاب، جام شو کران
 باوداده می شود و بی آنکه کمترین تفسیری در صورت او پیدا شود، بیکار
 می نوشد و کمی راه مرود تا به تر تأثیر کند دوسنان متأثر میشوند و بعضی
 از آنها نمیتوانند از گریستن خودداری کنند، سقراط آنها را نصیحت
 میکند و میگوید، مانند دودکان رفتار نکنید و آرام باشید.

پس از اینکه دریای خود احساس سنگینی می کند روی تخت دراز
 می کشد و کم کم بدن او از طرف پا بالا سرد میشود، ولی پیش از آنکه

قلب اواز کار بیافتد میگوید: «کریتن، من به آسکلپیوس (۱) خروسی بدهکار هستم. بدهی مرا پرداز» ۱۱۸a.

فدون حکایت خود را با عبارت زیر خاتمه میدهد: «این بود آخرین لحظه زندگی دوست ما که درباره او میتوان گفت که از همه مردم همزمان خود، شریفتر، داناتر (۲) و عادل تر بود.» ۱۱۸a

✱

✱ ✱

۴- مهمانی

دومین کتاب تریلوژی اول دوره دوم زندگی افلاطون، کتاب معروف

مهمانی (۳) است

این کتاب دارای سه بخش است و موضوع آن شرح گفتگوهای است که

(۱) Asklepîos در ایلیاد همر، پزشکی حادق است؛ دردوره های بعد خدای پزشکی و سلامتی است. بعضی از ورخان فلسفه ارحله - Willamovitz (Platon II/۵۸) این سکه را ایطور تعبیر کرده اند که سقراط ندی داشته و فراموش کرده بوده است و حدسیانی درباره این بدرده اند L. Robin میگوید، معنای این اشاره اینست که چون سقراط می بیند که روان او از بیماری اسارت من شفا یافته است سست خدای سلامتی سپاسگزاری میکند. در تأیید نظر رو بن میتوان گفت، خروس پرده بیداری و هشیاری است و شاید مراد افلاطون این بوده که روان سقراط هم اکنون به آهنگ خروس آنجهان بیدار خواهد شد و به پاس این سعادت، سقراط میخواهد که خروسی در راه خدای سلامتی قربانی شود.

(۲) phronimôtatos صفت عالی مشتق از اسم phronêsis است که بمعنای دانائی خدائی یعنی تیزفهمی و بینائی است و باید آنرا با sophos که بمعنای دانائی انسانی یعنی دانشمندی است یکی پنداشت زیرا سقراط همیشه دانشمندی خود را انکار کرده است. (۳) sumposion

که گریستن ، اور کدک ، لاشه سقراط ، سقراط نیست ، موفق نمیشوم ،
 و شاید هنوز تصور می کند که همه این سخنان که در اثبات نامیرندگی روان
 گفتم برای آرام ساختن شماها بوده است. خواهش میکنم کاری نکنید که
 گریستن نیز با این موضوع معتقد شود و وقتی تشریفات بخاک سپردن مرا
 انجام میدهد، نگوید این سقراط است، که من در تابوت میگذارم، این سقراط
 است که من با آرامگاه میبرم، این سقراط است که من بخاک میسپرم؛ و
 سپس مدرین رومی کند و میگوید هر طور که شایسته میدانم. لاشه تن ما
 رفتار دهن.

پس از این گفتگو، سقراط با طاق دیگر میرود که شستشو کند
 و بر بن نیز همراه او میرود کم دم عروب آفتاب نزدیک می شود و مأمور
 دارگاه نزد سقراط می آید و از او طلب بخشودگی میکند و میگوید بر من
 خشمگین مباش، من مأمورم، و بگریزد در می آید. سقراط او را دلداری میدهد
 و میگوید وظیفه خود را انجام بده. موقع عروب آفتاب، جام شو کران
 او داده می شود و بی آنکه کمترین تعبیری در صورت او پیدا شود، بیکبار
 منو شد و کمی راه میرود تا دهن تر تأثر کند و دندان متأثر میشود و بعضی
 از آنها نمینوایند از گریستن خودداری کنند، سقراط آنها را نصیحت
 میکند و میگوید، مانند دودکان رفتار نکنند و آرام باشید.

پس از اینکه دریای خود احساس سنگینی می کند روی تخت دراز
 می کشد و کم کم بدن او از طرف پا بالا سرد میشود، ولی پیش از آنکه

همه با این پیشنهاد موافقت میکنند و قرار میشود که فدر پیش از همه سخن بگوید.

فدر که مردی کتاب خواند و مولا است، بروش آخوندی بیان میکند، که عشق، خدائی بس بزرگ است و مقایسه نشدنی است و با نقل گفتارهایی از ازیود و پارمنید و زکراستانهائی درباره تولد عشق، گفتار خود را باین عبارت خلاصه میکند که «عشق قدیمترین خدایان و شایسته ترین آنها است و صلاحیت او در رهبری مردم به سعادت درزندگانی و سعادت پس از مرگ، از همه خدایان بیشتر است»^{b ۱۸۰}

اپوللو دور حکایت میکند که بگفته آریستودم، پس از فدر کسان دیگری نیز سخن گفتند ولی از سخن آنها را بیاد ندارد و پس از اینها پوسانیاس (۱) سخن گفت و با اشاره باینکه چنانکه دو خدای زیبائی (۲) داریم، دو خدای عشق نیز داریم، گفت که ما باید نخست توضیح بدهیم که درباره کدامیک از این دو خدای عشق میخواهیم سخن بگوئیم و ضمن نقل اساطیر و ذکر نسبنامه دو آفرودیت و دیواروس، گفت، یکی عشق توده مردم، یعنی عشقی است که مطلوب آن تن زیباست، و دیگری عشق آسمانی است که مطلوب آن روان است. پوسانیاس پس از ذکر داستانهای درباره رفتار عاشقان در کشورهای متفاوت میگوید نزد مردم غیر یونانی (۳) و در کشورهایی که دست نشانده آنها هستند، روش حکومت استبدادی مانع اینست که عشق به فلسفه و ورزش و واج یابد و با اشاره بجنبه اخلاقی عشق آسمانی، گفتار خود را باین عبارت پایان می دهد: «عشقی که از آفرودیت آسمانی سرچشمه میگیرد، خود نیز آسمانی است و برای افراد و برای شهر بسی ارزش دارد

در مهمانی آگاتون، (۱) شاعر جوان آتنی، که از دوستان سقراط بوده، صورت گرفتد است. آگاتون بمناسبت نخستین موفقیت، یعنی نمایش اولین تراژدی خود در آتن، برای سپاسگزاری از خدایان، دوستان خود را مهمان کرده است. (۲) آپولودور، از دوستان نزدیک سقراط، برای یکی از دوستان خود شرح میدهد، که داستان این مهمانی را از آریستودم (۳) که خود در مهمانی شرکت داشته چنین شنیده است:

بکروز سقراط را دیدم که کفش پیا کرده و خود را آراسته بود. از او پرسیدم بکجام میروی؟ گفت برای شام مهمان آگاتون هستم زیرا دیروز در تشریفات پیروزی او بدون خدا حافظی او را ترك کردم و در عوض پذیرفتم که امشب بمهمانی او بروم. ۱۷۴a.

سقراط، از آریستودم دعوت میکند که او نیز بمهمانی بیاید ولی در راه از او عقب میماند و آریستودم تنها بنخانه آگاتون وارد می شود و آگاتون باو خوش آمده، میگوید. پس از مدتی تاخیر، سقراط وارد میشود و مهمانی شروع می شود و نخست همه باهم شام میخورند. پس از شام، به پیشنهاد اریکسیماک (۴)، قراری می شود که هچکس را بمی نوشی مجبور نکنند و هر کس بهر اندازه که میل دارد بنوشد. اینک خلاصه گفتگوهای این کتاب :

نخست اریکسیماک میگوید، بگفته فدر (۵) شاعران مادر باره همه خدایان سروردهائی ساخته اند ولی حتی يك شاعر نیز در باره عشق که خدائی از جمند و بزرگ است مدحی نگفته است و ضمن تصدیق سخن فدر اضافه میکند، بهتر است که در این مهمانی، هر يك از ما در ستایش عشق، سخن بگوئیم.

جنسی، که نام آن در زبان (۱) باقیمانده است (آندرو گونوس) ولی خودش از میان رفته. و این جنس هم مرد و هم زن بوده و زاده ماه بوده است. آندرو گونوس دارای دو چهره، يك گردن و يك سر و چهار دست و چهار پا بوده و پس چالاک و چابك بوده است و میتواند در همه جهت ها حرکت کند و نیروی زیادی داشته و میخواسته است با آسمان برود و بخدایان بتازد و خدایان بایکدیگر شور میکنند و زنوس میگوید، من اینها را بدو نیمه خواهم کرد که اسباب زحمت مان شوند، و با این سخن، آنها را به دو نیمه میکنند و به اپوللون دستور میدهد که وضعیت اندامهای هر يك از نیمه ها را مرتب کند و آنها را معالجه کند. آریستوفان، پس از ذکر این افسانه، توضیح میدهد که از آن زمان بعد، انسان در جستجوی نیمه اصلی خود است، تا آنکه با آن یکی شود و به وضع اولی خود برگردد و گفتار خود را با این عبارت پایان میدهد: «شرط اینکه نوع انسان سعادت مند بشود اینست که عشق خود را به نتیجه برساند و معشوقه ای را که از آن اوست پیدا کند، و به طبیعت اولی خود برگردد.»

۱۹۳ c

پس از آریستوفان نوبت آگاتون میرسد. آگاتون میگوید همه شماها تا کنون درباره خویبهائی، که خدای عشق علت آنها است، سخن گفتید ولی درباره خود اروس، چیزی نگفتید و من میخواهم اینکار را انجام دهم و پس از گفتن اینکه اروس، جوادترین، زیباترین و بهترین خدایان است و از همه آنها ظریف تر است و خدائی عادل، با جرئت و خویشتن دار است، میگوید «همه ما باید از او پیروی کنیم و سرودهایی که شایسته اوست بخوانیم.»

۱۹۷ e

زیرا، هم برای کسیکه دوست دارد و هم برای کسیکه دوست داشته می شود، مستلزم کوشش است، ولی عشق دیگر که عشق توده مردم است از آفرودیت «همه مردم» (۱)، سرچشمه میگیرد. c تا ۱۸۵b

پس از پوسانیاس نوبت آریستوفان (۲) است ولی چون گرفتار سکسکه شده است از اریکسیماک بزناک خواهش می کند کاری کند که یاسکسکه او بند بیاید و یا بجای او سخن بگوید. اریکسیماک میگوید هر دو کار را انجام خواهم داد: وقتی که من بجای او سخن میگویم، تو برای نند آمدن سکسکه، نخست مدتی نفس خود را نگاهدار، و اگر خوب نشد مقداری آب غرغره کن، و اگر باز هم خوب نشد، داخل بینی خود را خارش بده تا عطسه کنی و اگر دوسه بار عطسه کنی، سکسکه هر چند بدبيله که باشد، قطع خواهد شد، و پس از این دستورات پزشکی، شروع بسخن گفتن میکند و عشق را راهنمای فن پزشکی و موسیقی و ستاره شناسی و پیشگوئی می خواند و از دو قسم عشق، آسمانی و زمینی، سخن می گوید و بیان خود را با این عبارت پایان میدهد، «شاید من ضمن مدح خدای عشق بعضی نکته ها را فرو گذار کرده باشم، و تو، ای آریستوفان، اگر سکسکه ات تمام شده است سعی کن نقص گفتار مرا جبران کنی. d ۱۸۸

آریستوفان میگوید، آری سکسکه من پس از چند بار عطسه کردن تمام شد، و گفتار خود را شروع میکند و میگوید: در آغاز، نوع انسان سه جنس داشت: مرد، که زاده (۳) خورشید است، زن، که زاده زمین است و

(۱) Pandê mou (۲) شاعر کمدی نویس یونانی است که در کمدی «ابرها» سقراط را مسخره کرده است و افلاطون در این کتاب مهمانی، او را سبك میکند بخصوص، در اواخر کتاب، ضمن گفتار الکییادس. (۳) ekgonos

بخواهید گفتار دیوتیم، (۱) یکی از زنان مانتینه، (۲) را برای شما نقل میکنم
مهمانان میگویند مگو.

سقراط - مقدمه گفتگوی این زن بامن همان بود که من با آکاتون
داشتم و من نیز در پاسخ سؤالات او تصدیق کردم که خدای عشق نه زیما و
نه نیک است. ولی وقتی به دیوتیم گفتم پس لابد زشت و بد است گفت نه!
تو همین ممکن؟ ضروری نیست که هر چیز که زیبا نیست، زشت باشد، و چنانکه
میان دانائی و نادانی میانگینی هست، که همان پندار راست است. میان
زیبائی و زشتی و نیکی و بدی نیز میانگین هست و صفت عشق، از همین
صفت های میانگین است؛ من گفتم، ولی همه مردم بامن هم عقیده اند که
عشق خدائی بزرگ است. دیوتیم خندید و گفت، مردم هیچ نمیدانند.
زیرا عشق از خدایان نیست

سقراط - پس چیست؟

دیوتیم - ایزدی، (۳) بزرگ است و هر چیز که ایزدی است، میانگین
(۴) چیزهای خدائی و چیزهای انسانی است
- کار او چیست؟

- ترجمه و گزارش چیزهایی که از انسانهاست بخدایان، و انتقال
چیزهایی که از خدایان است بانسان؛ عشق، واسطه ایست که کل را به کل
می پیوندد ...

- اروس، از کدام پدر و از کدام مادر زائیده شده است؟

(۱) Diotima (۲) Mantineia

(۳) چنانکه گفته شد مفهوم *daīmones* اساطیر یونانی با ایزدان مزدیسنا
که واسطه خدا و انسان هستند برابر است. بکار بردن کلمه ایزد بجای خدا در
دوره اسلام بیعت شروع شده است. (۴) *mesô*

پس از آکاتون، نوبت سقراط است . سقراط پس از تمجید از گفتار آکاتون، میگوید: سخن گفتن من، میان شماها که همه فاضل و باسواد هستید کاردرستی نیست و من نمیتوانم مانند شماها سخن بگویم، ولی اگر راضی باشید که در موضوع عشق با کلمات هر روزی و جمله بندی عادی سخن گفته شود من اینکار را میپذیرم . همه مهمانان قبول میکنند و میگویند «حدیث عشق بیان کن، بهر زبان که تودانی،

در بخش دوم کتاب، افلاطون مینویسد که سقراط ، نخست به فدر که ناظم این مهمانی است و ترتیب گفتارها را معین میکند، میگوید اجازه بده از آکاتون چند نکته را سؤال کنم فدر میگوید پرس

سقراط از آکاتون می پرسد «آیا عشق، عشق چیزی است یا عشق به هیچ است» d ۱۹۹- آکاتون میگوید، عشق، عشق چیزی است سقراط : آیا عشق چیزی است که نداریم یا چیزی است که داریم؟ کسی که احساس میل میکند، میل او چیزی است که در اختیار او نیست، که حاضر نیست، که آنرا ندارد، که از آن محروم است؟ آیا اینگونه چیزها مطلوب میل و منظور عشق ما هستند؟ - آکاتون : آری

سقراط : آیا عشق، زیبایی توجه دارد یا به زشتی؟

آکاتون: عشق، عشق زیبایی است

سقراط : پس عشق، در جستجوی چیزی است که آنرا ندارد و از اینرو

خدای عشق از زیبایی محروم است؛ آیا تو، چنانکه در گفتار خود آوردی ،

هنوز معتقد هستی که خدای عشق زیباست ؟

آکاتون: من مرد سؤال و جواب باتو نیستم

سقراط میگوید سؤاژ دیگری ندارم و به مهمانان میگوید اگر

اروس ، هیچگاه نه در حالت بیخبری ، و نه در حالت سرشاری باقی میماند ؛ در نیمه راه دانائی و نادانئی است :

خدایان بفسفیدن نمیپردازند زیرا میلی بتهصیل دانائی ندارند و خود ، دانا هستند نادانان نیز بفسفیدن نمیپردازند زیرا میلی بتهصیل دانائی ندارند ، و خود را دانا گمان میکنند... آنان که میانه دانا و نادان هستند ، بفسفیدن میپردازند ؛ اروس نیز یکی از آنهاست . زیرا منظور اروس همانا زیبائی است ، و دانائی نیز زیباترین چیزهاست و از اینجاست که میآید که اروس ، فیلسوف ، و چون فیلسوف ، میانجی دانا و نادان باشد ؛ و همه این صفات را از پدر و مادر خود دارد .

رویهم ، سقراط عزیز ، طبیعت این ایزد چنین است که گفته شد و تصویری که تو از اروس داشتی باین دلیل نادرست است که او را ، چون موضوع دوست داشته شده یعنی معشوق گرفتی و نه ، چون عامل دوست دارنده یعنی عاشق ، و از همینجاست که اروس در نظر تو دارای زیبائی بیحد بود . چیزی که دوست داشتی است واقعاً زیبا ، ظریف ، کامل ، و شایسته هر گونه عزت است ، ولی ذات چیزی که دوست دارنده است ، چنانست که برای تویان کردم ۲۰۲ e تا ۲۰۲ c

سقراط برای مهمانان حکایت میکند که پس از این توضیحات به دیوتیم گفتم: اکنون که طبیعت اروس را شناساندی بگو به بنم کار آن درزندگانی انسان چیست؟ دیوتیم بجای پاسخ از من پرسید: کسی که چیزهای زیبارا دوست دارد چه چیز را دوست دارد (= چه میخواهد)؟ من گفتم: میخواهد که این چیزها از آن او باشند ،
دیوتیم پرسید: پس از آنکه از آن او شدند؟ و من در پاسخ فروماندم .

- داستانی سدر از است ولی برای تو خواهم گفت : بدان ، که روزی که آفرودیت زائیده شد خدایان جشن گرفتند و چاره (۱) ، پسر دانائی (۲) نیز میان آنها بود. چاره که از شیر گلها سرمست شده بود، بی اغزنوس رفت و در آنجا خوابید. در همین وقت ، بینوائی ، (۳) که بدرگاه خدایان به در یوزگی آمده بود، داخل باغ شد و چاره را در آنجا خوابیده دید. با خود اندیشید ، چه بهتر از اینکه از چاره ، فرزندی داشته باشم و با این اندیشه ، با چاره هم بستر شد و از او آستن گردید؛ و بدینسان اروس تولد یافت ، و از همینجاست که عشق ، دنبال زیبائی و خدمتگذار اوست، زیرا در موقع تولد آفرودیت بوجود آمده است؛ اروس که فرزند چاره و بینوائی است هم از مادر و هم از پدر ارث برده است. نخست آنکه همیشه بینواست ، و بر عکس تصور مردم، زیبا و ظریف نیست بلکه خشن ، چرکین ، پاره رهند و بی خانمان است و همبشروی زمین میخواند ، در آستانه درهای خانه ها و یاد در روی حاده ها، و اینها چیزی است که از مادرش باورسیده اما از جهت پدری، اروس همیشه در پی چیزهای زیبا و نیکو است زیرا امر دانه است ، پیشقدم است، شکارچی بمانندی است و همیشه در اندیشه حور کردن حيله است ، شور اختراع و کشف دارد، و همه عمر خود را بکار فلسفیدن میبرد، حادو گر بمانند ، کیمیاکار ، (۴) و سوفیست است. اروس ، نه نامیرنده است و نه میرنده : در یکروز ممکن است گاهی بمیرد و گاهی زنده شود و وقتی که چاره او مؤثر میافتد ، شکفته و پرزند گانی است و اینها همه از پدرش باورسیده است

(۱) Poros (۲) Metidos (۳) Penia هر سه اینها: چاره، دانائی، و بینوائی، از خدایان اساطیریونان هستند. (۴) pharmakeus در ادبیات ایران نیز ، عشق، کیمیاکار نامیده می شود .

کود کی تا زمان پیری، همان يك فرد می‌شمرند، باید سنجیده شود: در حقیقت، يك فرد هیچگاه همان فرد که بوده است نیست و دائماً نو می‌شود و گوشت و استخوان و مو و خون او دائماً عوض می‌شود، یعنی شکل او دائماً نو می‌شود، ولی باز هم او را همان فرد می‌نامند. حتی در مورد روان نیز می‌توان گفت، که حالات، صفات، پندارها، تمایلات، خوشبها، رنجها، و ترسها، نیز هیچگاه در يك فرد همانها نیستند. بعضی‌ها بوجود می‌آیند و بعضی از میان می‌روند؛ و هم‌چنین دربارهٔ شناسائی نیز می‌توان گفت که هیچگاه همان نیست، و چیزی که تحصیل می‌نامند دلیل بر اینست که شناسائی ممکن است از دست برود و مارتراک کند. فراموشی یعنی دور شدن شناسائی و تحصیل یعنی ایجاد يك یاد آوری تازه، بجای شناسائی دور شده و از دست رفته. بدینسان، می‌بینی که وجود می‌رنده، خود را چگونه حفظ می‌کند و از نامیرندگی بهره‌مند می‌شود، ۲۰۷d تا ۲۰۸b

دیوتیم برای سقراط شرح می‌دهد که تولید می‌تواند جسمانی و یا روحانی باشد، و در هر دو صورت، تولید در زیبایی است نه در زشتی؛ و پس از اشاره به تولید روحانی شاعران و اختراع کنندگان، و کسانی که کارهای شهر را با دانائی و عدل اداره می‌کنند، و توضیح مفصل این موضوع می‌گوید: من آخرین درس عشق را بتو می‌دهم، گو آنکه نمدانم پیروی از آن از عهدهٔ تو بر می‌آید یا نه؟

• برای اینکه انسان در راه درست بسوی این مقصد پیش برود بایستی در آغاز جوانی، زیبایی جسمانی توجه کند و عشق خود را منحصر بیک تن زیبا کند تا اینکه کم‌کم پی برد که زیبایی که در این تن است، خواهر زیبایی است که در تن دیگر است و تشخیص بدهد که همهٔ این زیباییها، پرتوی از

دیوتیم سؤال را بترتیب دیگری طرح کرد و پرسید: کسی که چیزهای نیکورا دوست دارد چه چیز را دوست دارد؟ سقراط: دوست دارد که آنها از آن او باشند دیوتیم: پس از آنکه از آن او شدند؟ - سقراط: نیکبخت (۱) خواهد شد

دیوتیم، پس از چند سؤال و جواب، نتیجه میگیرد که کوشش عشق، برای داشتن همیشگی، چیز است که نیکوست؛ و پس از چند سؤال و جواب دیگر به سقراط میگوید: موضوع عشق، چنانکه تو تصور میکردی، بهیچ وجه، چیز زیبا نیست بلکه تولید و زایش در چیز زیباست؛ زیرا دوام در وجود و نامیرندگی که يك موجود میرنده میتواند بآن برسد، فقط در تولید و زایش است و چون ما تصدیق کردیم که هدف عشق، داشتن همیشگی چیزی است که نیکو است، پس نتیجه می شود که پیوند با چیزی که نیکو است همراه با میل به نامیرندگی است، و هم چنین نتیجه لازم این استدلال اینست، که هدف عشق، نامیرندگی است

سقراط برای مهمانان نقل میکند که یکروز که نزد دیوتیم رفته بودم از من پرسید:

«سقراط، بنظر تو، علت این عشق و این میل، در انسان و در حیوانات چیست؟» و وقتی گفتم، نمیدانم، گفت:

«طبیعت میرنده، در جستجوی اینست که با وسایلی که دارد، خود را همیشگی کند و نامیرنده شود و تنها وسیله ای که برای رسیدن باین مقصود دارد، اینست که وجود تولید کند تا اینکه بطور همیشگی بجای يك وجود قدیمی، يك وجود جدید بگذارد. این قضیه که يك فرد را از آغاز

مردم، زیبا و بیچشم مردم دیگر زشت است .

عاشق این زیبایی ، آنرا چون گفتار زیبا و یادانش زیبا و چون سفت يك شخص زنده ، در زمین و یاد در آسمان ، تصور نمیکند، بلکه آنرا بخودی خود و بخود، و جاودان همراه با خود، و در « یک صورتی » خود آن ، تصور میکنند... رام راست، برای زه بردن به مهمات عشق، اینست که از زیباییهای این جهان شروع کنیم و مدفما زیبایی بخودی خود باشد و دائماً خود را بالا ببریم و از تشخیص يك تن زیبا، به تشخیص دو تن زیبا و از اینجا به تشخیص همه تنهای زیبا برسیم و پس از این به اخلاق زیبا برسیم، و از اخلاق زیبا، به علوم زیبا، و با گذشتن از مرتبه این علوم، بدانند زیبا، یعنی دانشی برسیم که موضوع آن چیز دیگری جز زیبایی بخودی خود نیست . و چیز را شناسیم، که وسیله خود و به تنهایی زیباست. « a ۲۱۰ تا c ۲۱۱

سقراط ، پس از نقل سخنان دیوتیم گفتار خود را با این عبارت پایان میدهد: « توای فدرو شما دیگران، دیوتیم، بمن چنین گفت و مرا معتقد کرد و اکنون من نیز بنوبه خود سعی کرده شمارا معتقد کنم تا بدانند که برای رسیدن باین مقام بنش زیبایی بخودی خود همکاری بهتر از عشق برای انسان یافت نمیشود و همه ما باید بد عشق، سی التفات کنم « b تا a ۲۱۲ در بخش سوم این کتاب اپولودور از قول آریستودم نقل میکند که پس از تمام شدن گفتار سقراط همه مهمانان زبان به تمجید او گشودند ولی آریستوفان اجازه سخن گفتن طلبید و گفت، سقراط ضمن گفتار خود به گفتار من اشاره کرده است و من باید جواب او را بدهم. اما در این موقع سر و صدائی بیرون در شنیده شد و آگاتون کسانی را برای تحقیق فرستاد و معلوم شد که آлкиبیاداست

زیبائی یگانه هستند. پس از این مقام، بمقامی میرسد که زیبایی روان را گرانباتر از زیبایی تن می بیند، و وقتی باروانی زیبا آشنا میشود، با آنکه زیبایی تن آن چندان درخششی ندارد، باز هم باین روان عشق میورزد؛ پس از این، بمقام تشخیص زیبایی اخلاق و ادب (۱) میرسد و زیبایی تن برای او چندان اعتباری ندارد؛ پس از این مقام، به زیبایی دانش پی میرد و نظر خود را به حوزه وسیعی که زیبایی گرفتار است متوجه میکند و بیشتر از این، در ندگی زیبایی فردی نیمه اند بلکه برعکس، مانظاره به حوزه وسیع زیبایی بمقامی میرسد که تولید او تولید جزئی نیست، و از شوق بی پایان او بدانائی اندیشه هائی زائیده میشود، و این اندیشه ها اورا باین شناسائی می رسانند، که دانش یکی است، و موضوع این دانش یکتا، همانا زیبایی است

سقراط، هر چند که میتوانی بخود زحمت ده که جان تو متوجه سخن من باشد وقتی انسان، در حوزه چیزهای مربوط به عشق، تا این حد پیشرفت کرد، یعنی چیزهای زیبارا بترتیب یکی پس از دیگری نظاره کرد، ناگهان زیبایی خاصی، که طبیعت شکفت انگیزی دارد، برای او آشکار میشود و همین زیبایی است که علت بوجود آمدن همه کوشش هائی است که پیش از این شرح دادم آن زیبایی که وجود آن جاوید است و دست تولد او از میان رفتن، افزایش و کاهش دامان آن نمیرسد: آن زیبایی که نه از این نظر زیبا و از نظر دیگر زشت، و نه گاهی زیبا و گاهی زشت، و نه در این جایز و در جای دیگر زشت، و نه در این نسبت زیبا و در نسبت دیگر زشت، و نه بچشم این

(۱) *épîtêdeuma* در ادبیات ایران نیز، زیبایی اخلاق بر تر از زیبایی تن است:

حسن مهر و یان مجلس، گرچه دل میرد و دین

بحث ما در لطف طبع و خوبی اخلاق بود (حافظ)

«فضلا» است، دفتری در دست دارد و میخواید بخارج شهر بروید و گفتار لوسیاس معلم بلاغت را که در آن دفتر نوشته است مطالعه کند. سقراط باو بر خورد میکند و باهم کنار رودخانه ایلیسوس براه میافتند و کم کم از شهر خارج میشوند. پس از گفتگوی زیاد قرار میشود فدر، گفتار لوسیاس را بخواند و سقراط گوش کند.

موضوع این گفتار خطابه ایست درباره عشق و فدر پس از بیایان رساندن آن به سقراط میگوید: «این خطابه از هر نظر، اعجازیست در فصاحت، بخصوص از نظر کلماتیکه در آن بکار رفته است» سقراط بریشخند پاسخ میدهد که بسیار عالی بود. فدر میگوید شوخی را کنار بگذار؛ آیا در تمامی یونان مرد دیگری هست که بتواند در این موضوع، گفتاری فصیح تر و سرشارتر بیان کند. سقراط میگوید باید به بنیم لوسیاس چه گفته است و نه اینکه به بنیم چگونه گفته است.

فدر میگوید ایراد تو نارواست؛ من میگویم از نظر زبان ممکن نیست شخص دیگری بتواند گفتاری سرشارتر و پرارزشتر از گفتار لوسیاس بیان کند.

سقراط: برای من ممکن نیست این سخن تو را تصدیق کنم و اگر باتو هم عقیده شوم، مردان و زنان دانائی که نام آنها از دیر باز معروف شده است از من گله خواهند کرد؛ و در جواب فدر، که چه کسانی بیانی فصیحتر از لوسیاس دارند، از سافو (۱) و آنا کرئون (۲) نام می برد. فدر تصدیق

(۱) Sappho قطعاتی از اشعار این زن که در حدود ۶۰۰ پیش از میلاد زندگی میکرد است، باقیمانده است. این قطعات از نظرفن شعر بسیار ممتاز هستند (۲) Anakrêon از شاعران قرن ششم پیش از میلاد. در اقسام شعر هنرمندی داشته است.

آلکیبیاد، که کاملا مست است، با همراهان خود وارد میشود و تاج گل را از سر خود بر میدارد و بسر آگاتون میگذازد و وقتی میخواهد پهلوی آگاتون بنشیند می بیند که سقراط نیز در آنجا نشسته است. آلکیبیاد، پس از چند شوخی و ریشخند میگوید، شماها هنوز هشیارید. اریکسیماک توضیح میدهد که ما قرا داشتیم که هر کس بدلتخواه خود بنوشد و هم چنین بترتیب از چپ بر است، هر کس سخنی درباره عشق بگوید و اروس را مدح کند.

الکیبیاد میگوید، من میخواهم بجای مدح اروس، مدح سقراط را بگویم و از آنجا که «درمی راستی است» (۱) و من کاملا مست هستم پس در سخن من حقیقت است و بدان گوش فرادهید آلکیبیاد نخست به شرح صورت ظاهر سقراط می پردازد و میگوید شبیه به سیان (۲) و مارسایس (۳) است؛ و با آوردن حکایاتی از گذشته او، ازدانائی، خویشن داری، و جرئت و آزادگی سقراط و بی اعتنائی او نسبت به عوامل خارجی، خواه عوامل طبیعی و خواه عوامل انسانی، سخن میگوید و نتیجه میگیرد که «سقراط مردی بی نظیر است»

✱

✱ ✱

۳ - فدر

سومین کتاب تریلوژی نامبرده، کتاب فدر است که کم یا بیش مکمل کتاب مهمانی است فدر، که از دوستان سقراط و چنانکه گفته شد از

(۱) مامیگوئیم مستی و راستی (۲) Silênos شخصیتی افسانه ایست با بینی پخ، لبهای کلفت، کله طاس و قیافه شهوانی و حیوانی.
(۳) Marsuas یکی از ایزدان یونانی است که قیافه ای شبیه به سیلن برای او تصور میشود و ایزد ریشخند و مسخره است.

بلاغت او مبہوت میشود، ولی سقراط این گفتار سرشار از تشبیه و تمثیل و تجنیس و استعاره و دیگر صنایع لفظی را نیمه کاره میگذارد و نتیجه‌ای از آن نمیگیرد و هر چه فدا صراصت میکند که آنرا تمام کند، سقراط نمیپذیرد و میگوید، ادامه این نوع گفتارها گناه است: «هم گفتار لوسپاس، و هم گفتار تو که از دهان من بیان شد، هر دو گناهی است نسبت به عشق»
 e ۲۴۲ - و برای جبران این گناه ناچارم گفتار دیگری در رد آن بیان کنم ولی این دفعه لازم نیست که از شرم، سر و صورت خود را بیوشانم: سقراط نخست، از اقسام شیدائی (۱) سخن میگوید، و میگوید که مبان همه چیزهای نیک که انسان دارد، هر آنچه که از شیدائی برمیخیزد، از همه برتر است. پیشگوی معبد دلف و مؤبدان دو دونه (۲)، همه در حالت شیدائی توانسته‌اند بیونان خدمت کنند؛ و پس از بحث درباره ریشه کلمات **mania** شیدائی، **manikê** پیش بینی و **mantikê**، پیشگویی، میگوید، «چنانکه پیشینیان گواهی مدهند، شیدائی، بسی زیباتر از خویشتن داری است؛ شیدائی، از خدایان بما میرسد و خویشتن داری، کاری است انسانی» b ۲۴۴ تا d ۲۴۴

سپس به بیان اصل و علت شیدائیه میپردازد و میگوید، علت یکی از اقسام شیدائی، همان «خدایان هنرهای زیبا» (۳) هستند. و روانیکه از این قسم شیدائی تصرف شده است، بشرط اینکه روانی طریف و بی آرایش

(۱) **mania** (۲) **Dôdônê** (۳) **Mousa** در ایلیاد همروئتو گوی از بودعه آنها نه نا است، نویسندگان دیگر عده آنها را چهار دانسته‌اند؛ کلمه موسیقی، از نام همین خدایان گرفته شده است. علم و هنر زیبا نیز به همین نام خوانده شده‌اند.

نمبکند و سقراط را مجبور میکند که گفتار لوسیاس را بررسی کند: ما از این نقطه نخواهیم رفت مگر اینکه تو گفتاری هم سنک گفتار لوسیاس بیان کنی. سقراط میگوید من باید سر و صورت خود را بپوشانم تا اینکه موقع بیان اینگونه گفتارها چهرهٔ تورا نه بینم، و گرنه نخواهم توانست از شرم خودداری کنم. فدر قبول میکند و سقراط، پس از پوشاندن سر و صورت خود، شروع به سخن گفتن میکند: نخست مقدمهٔ گفتار لوسیاس را که «مешوقه باید نسبت به کسی که او را دوست نمیدارد لطف بیشتری کند تا نسبت به کسی که عاشق اوست» b ۲۳۷ ذکر میکند، سپس با بیانی سرشار از صنایع لفظی، گفتار مفصلی ایراد میکند و ضمن این گفتار میگوید «برای همه کس آشکار است که عشق، یک قسم میل (۱) است و حتی کسانی که عاشق نیستند نیز، به چیزی که زیباست میل میکنند... چگونه میتوانیم این دو دسته را از یکدیگر تمیز بدهیم؟ در همهٔ ما، هم میل بخوشی (۲) هست و هم شوق بسوی برتر (۳) .. این دو خاصیت، گاهی باهم سازگاری دارند و گاهی باید یکدیگر در ستیزه اند

وقتی که شوق بسوی برتر، از میل بخوشی، دست می برد، این حالت را خویشتن داری (= مباهرویی) مینامند، و برعکس، وقتی که میل بخوشی افزون است، این حالت را زیاده روی مینامند. زیاده روی، «چند صورت» است و میان این صورتهای، یکی پر خوری است، یکی زیاده نوشی، و یکی شهوترانی. d ۲۳۷ تا a ۲۳۸

سقراط، در این گفتار، داد را سخن میدهد بطوریکه فدر از فصاحت و

خدائی است و از عهده ، انسان بر نمی آید و انسان فقط می تواند در این موضوع تمثیلی بیاورد.

سقراط در بیان این تمثیل، ارا به های دو اسبی را توصیف میکند که روی بالهائی نگاه داشته شده اند. اسبها و رانندگان ارا به های خدایان، همه نیک هستند و از عوامل نیکو ساخته شده اند، ولی از دو اسب ارا به ها انسانها، یکی زیبا و نیک است و از اینگونه عوامل ساخته شده است، و دیگری طبیعتی ضد آن یکی دارد و خود انسان راننده این ارا به است و ارا به ران دیگری ندارد.

نیروی بال اینست که چیزهای سنگین را بسوی جایگاه خدایان بالا می برد. در اینجا زنوس ، پیشا پیش لشکر خدایان و ایزدان، با ارا به خود به پرواز در می آید و جزئیات همه چیزها را منظم میکند، و پشت ارا به او خدایان دیگر به پرواز در می آیند و هر کدام وظیفه خود را انجام میدهند. روانهای دیگر سعی دارند که همراه خدایان، گردش و پرواز کنند و به نظاره باشند و بپیرازند، ولی از آنجا که طبیعت هر دو اسب آنها یکی نیست و ارا به ران ندارند ، ناچارند همه نیروی خود را بکار اداره کردن اسبها و نگاهداری تعادل ارا به ببرند و نمیتوانند از نظاره باشند و بطور کامل برخوردار شوند. در این تلاش و کوشش برای بهره مندی از نظاره بیشتر، کم کم بی مهارتی ارا به رانها باعث توقف بعضی ارا به ها میشود و میان آنها اغتشاش و ستیزه روی میدهد و در نتیجه بعضی ارا به ها نالک میشوند و بالهای آنها خرد میشود و بی اینکه بنظاره باشند و راه یافته باشند از جلوه گاه دور میشوند و از سعادت همراهی خدایان محروم میگرددند.

سقراط بکمک این تمثیل که کم یا بیش با موضوع کته او بانیشد

باشد، این شیدائی او را بیدار و سرمست میکند و از این شوق و سرمستی، غزلها و شعرهای گوناگون بوجود میآیند.

سقراط از این بیان نتیجه میگیرد که عقیده آنها که میگویند «باید محبت مردمان خویشان دار را به محبت مردم پر جنب و جوش (= شوریده سران) برتری داد» (عقیده لوسیاس) درست نیست، زیرا خدایان، با بخشیدن شیدائی به عشاق، خواسته اند آنها را از برترین خوشبختی برخوردار سازند.

برای توضیح بیشتر این موضوع، سقراط لازم میداند که درباره طبیعت روان، خدائی یا انسانی، سخن گفته شود و چنین میگوید:

«همه روانها نامیرنده هستند، زیرا چیزیکه بخودی خود جنبش دارد (۱)، نامیرنده است و برعکس، چیزیکه از چیز دیگر جنبش درمیآید با قطع تأثیر عامل محرك، وجود آن نیز قطع میشود. چیزیکه بخودی خود جنبش دارد، سرچشمه و اصل جنبش است. اصل یعنی چیزیکه بخودی خود جنبش دارد و چنین چیزی، زائیده نشده، و از میان نرفتنی است و از اینرو اصل حرکت، چیز است که بخودی خود جنبش دارد... ذات روان نیز چنین است و مفهوم روان، همان مفهوم جنبش بخودی خود است و هر چیز که جنبش خود را از خارج میگیرد بی روان است (۲)، و هر چیز که جنبش آن از خود آن است، باروان (۳) است و از اینجا لازم میآید که روان زائیده نشده و نامیرنده باشد» ۲۴۵c تا ۲۴۶a

پس از این تعریفات، سقراط میگوید: بیان، صورت روان (۴) کاری

(۱) autokinêtos (۲) apsuchon (۳) empsuchon (۴) eidos - از این کتاب بیعد، این کلمه بمعنای ایده بمفهوم کنونی این کلمه بکار خواهد رفت.

بودائی و انتقال ارواح فیثاغورثیان است، درباره دوره‌های زندگانی روانها نقل میکند و میگوید چه بسا، که در طی این دوره‌ها، روانی انسانی بکالبد حیوانی درآید و پس از چند دوره، دوباره بکالبد انسانی برگردد و اضافه میکند که ممکن نیست روانی که در هیچیک از دوره‌های زندگانی خود به یمنش حقایق نرسیده است باین شکل زندگانی که از آن ماست برسد: « علت این چگونگی اینست که انسان باید توجه خود را بسوی آن چیزی که ایده می‌نامند بکاربرد و از «بسیار» که احساس میکند به «یک» برود و اینکار بسته به خردورزی (۱) (یعنی تفکر خردمندانه) است خردورزی همانا بیاد آوردن چیزهایی است که روان ما، ضمن گردش آسمانی خود همراه یکی از خدایان، دیده‌است و این چیزها همان باشندها هستند؛ اما فقط اندیشه فیلسوف است که گوئی پروبال دارد از آنجا که فیلسوف (= دوستدار دانائی) از چیزهایی که مردم کوشش دارند با آنها برسد، روگردانست و دلبسته چیزهایی است که خدائی هستند، اینست که توده مردم او را سرزنش میکنند و میگویند «کله‌اش خرابست» ولی توده مردم نمی‌فهمند که او در تصاحب یکی از خدایان است. این چگونگی، پیش درآمد یکی دیگر از اقسام شیدائی است: وقتی که بادیدن زیبایی زمینی، بیاد زیبایی حقیقی میافتد، گوئی پروبال پیدا می‌کند و میخواهد پرواز کند ولی نمی‌تواند و در اینحال به کارهای زندگانی عادی بی‌اعتنا می‌شود و همین باعث میشود که توده مردم، او را شیدا بنامند. این حالت که از میان اقسام شیدائی از همه برتر است، شیدائی عشق است. همه روانهای انسانی، چنانکه گفتیم، باشندها را نظاره کرده‌اند،

(III، ۲) شبیه است، توضیح میدهد که «هر روان که جزو همراهان خدا بوده و بینشی از حقیقت داشته است تادوره آینده این گردش آسمانی، از هر گونه آزمایش معاف است و تازمانی که این توانائی، یعنی بینش حقایق را داشته باشد از هر گونه زیان بدور است ولی برعکس، اگر نتوانسته باشد تا تسلیم کامل، یک دوره گردش را پایان رسانیده باشد، از این بینش محروم خواهد بود و وقتی که در نتیجه انحراف، موردی لطفی خدا واقع شود سنگین میشود و بال و پر خود را از دست میدهد و بزمن میافتد ...

روانی که بیشترین بینش حقیقت را داشته است، خود را در نقطه انسانی جای میدهد، که پس از تولد، دوستدار دانائی (فیلسوف)، و یا دوستدار زیبائی (۱)، و یادانای راز عشق (۲) خواهد شد؛ روانی که در پایه دوم این بینش بوده، در نقطه انسانی جای میگیرد که پس از تولد، پادشاهی مطیع قانون (۳) و یافرماندهی کاردان خواهد شد؛ روانی که در پایه سوم این بینش بوده، بزسدگانی مردی سیاسی، که در بند دارائی و ثروت مندی نخواهد بود، روان می بخشد؛ آنها که در پایه چهارم بوده اند، روان و ورزشکاران و یاپزشکان خواهند شد؛ در پایه پنجم روان بیشکویان و آشنائی که خود را وقف رسوم معینی میکنند؛ در پایه ششم، شعر ساز و کسانی که کارشان تقلید است؛ در پایه هفتم پیشه ور و برزگرها؛ در پایه هشتم، سوفیست یا هر کسی دیگری که کار او چاپلوسی از مردم است؛ در پایه نهم، انسان ظالم، « c ۲۴۸ تا e ۲۴۸

پس از این توضیح، سقراط، اساطیری که کم یابیش شبیه به سنسار

mousikos tis kai érôtikos (۲) philokalos (۱)

basileôs énnomou (۳)

ارابه واسبها، سخنان خود را بانمایش عشق پایان میدهد: «عشق عزیز، مرا از جهت نخستین گفتارم که به اصرار فدر بزبان آوردم ببخش و از دومین گفتارم پشتیبانی کن و نسبت بمن مساعد باش و این «علم عشق» (۱) را که بمن یاد داده‌ای از من باز بگیر و آنرا نیمه کاره مگذار! اگر فدر من، پیش از این گفتار، سخن سختی درباره تو بزبان آوردم گناه آن از لوم میاس، پدر آن گفتار است، و از او باز خواست کن ولی او را نیز از اینگونه گفتارها شفا بده» ۲۵۷a

پس از این توضیحات، سقراط دوباره به بحث درباره آثار هنرهای زیبا می‌پردازد و نظر خود را درباره سخنوری بیان میکند و با تجزیه و تحلیل مقدمه گفتار لوسپاس، اصول سخنوری را شرح میدهد و از روش دیالکتیک (۲) سخن می‌گوید و روش آزمایش تحقیقی خطابه‌ها و گفتارهای نوشته شده را بیان میکند و پس از نیایش خدایان، گفتار خود را با این سخن پایان میرساند «ای خدایان؟ بخواهید که من زیبایی درونی را بدست آورم! بخواهید که من به ثروت‌مندی مرد دانا یقین پیدا کنم و بخواهید که ثروت دانا یان بدست مردمان خویشتن داریافتد!» c تا ۲۷۹b

*

* *

۴- ایون، منکن، او تیدم

ایون (۳) یکی از مفسرین ایلپاد همراست و سقراط، در این کتاب، با او درباره شعر سخن می‌گوید و نظریه‌ای که کم‌یا بیش همان نظریه‌ای

(۱) *erôtikê* (۲) از این کتاب بیعد کلمه دیالکتیک بمعنای روش تحقیق و بمعنای فلسفه بکار می‌رود. (۳) *Ion*

و گرنه نمی توانستند بشکل زندگانی انسانی برسند، ولی بیاد آوردن باشندها، از راه دیدن چیزهای این جهان، برای همه روانها آسان نیست، بخصوص برای روانهایی که پینش کوتاهی از باشندها را داشته اند و آنهاییکه در زندگانی این جهان بسوی بیداد گری گرائیده اند، و بدینسان، باشندها هائیرا که پیش از این از نظاره آنها بهره مند بوده اند، فراموش کرده اند خویشتن داری، عدل و همه چیزهایی که برای روان ارجمنداند هیچگونه مثال (۱) درخشنده ای در این جهان ندارند... ولی زیبایی، هم در آنگاه که ما همراه زئوس و یا یکی دیگر از خدایان از سعادت گردش آسمانی برخوردار بودیم، و هم در این جهان، درخشش بیشتری داشته است و دارد و پرتو آن بوسیله روشن ترین حواس ما تشخیص داده میشود و این روشن ترین حس، همان بینائی است، *eikōn* تا *249b* و *250a*. «با توجه بزیبائیهای این جهان، موجی از شوق به روان وارد میشود و به نیروی این شوق، روان تحریک میشود و گرم میشود و شاد است. ولی آنهاییکه از راه عشق بیخبراند و نمی توانند با دیدن زیبایی این جهان، زیبایی بخودی خود را بیاد بیاورند، با احترام به زیبایی نظر نمی کنند و خود را بخوشی میسپرنند و زیاده روی میکنند و رفتاری دارند همانند رفتار حیوانات چهارپا». سقراط پس از توضیح مفصل چگونگی های عشق و تفکیک دو مفهوم، عشق و مهر و اشاره مکرر به پینش روان از باشندها و تفسیر داستان

(۱) *omoīōma* افلاطون هیچگاه کلمه ایده *eidos* را باین معنا بکار نبرده است و همیشه برای مثال یعنی تصویر و یا شبیه چیزها همین کلمه *omoīōma* و یا *eikōn* را بکار می برد و از این رو بکار بردن کلمه مثال و جمع آن مثل برای ایده افلاطون نادرست است. ضمن توضیح کلمه ایده، تفاوت مثال و ایده شرح داده خواهد شد.

باقیمانده کان آنمرحوم تسلیت میدهد و باین ترتیب نشان میدهد که وعظو
خطابه مستلزم دانش نیست و کار آسانی است و هدف آن همانا خوش آیند
مردم واقع شدن است

اوتیدم (۱) یکی از سوفیستهای معروف است که نام او در کراتیل برده
شده است و ارسطو نیز از او نام برده است. این سوفیست، و یا به بیان دقیق تر،
این جدلی، به همراهی برادرش دیونیسودور (۲)، پس از سرگردانی در شهر
های یونان، به آتن آمده و شاگردانی دور خود جمع کرده اند و ادعا
میکنند که زودتر از همه کس میتوانند به مردم، هنر بیاموزند. سقراط با آنها
میکوید، کلینياس (۳) را معتقد کنید که دانش را دوست داشته باشد و
با اصول هنر رفتار کند دو مرد جدلی با کلینياس بگفتگو میپردازند ولی
گفتار آنها به نتیجه نمیرسد. سقراط وارد گفتگو میشود و به کلینياس
میکوید: همه مردم خواهان نیکبختی هستند و میخواهند از سرمایه های مادی
مانند زیبایی، اعتبار، و افتخار، و هم چنین از سرمایه های معنوی، مانند
خویشتر داری و میانه روی، عدل راستی و درستی و جرئت و مردانگی
برخوردار باشند، ولی برای اینکه بتوانند از این سرمایه ها بخوبی بهره
برند بایستی دانائی داشته باشند تا بکمال دانائی، به موفقیت (۴) و
«نیک بکار بردن سرمایه ها» (۵) برسند، پس سرمایه، حقیقی همانا دانائی
است. (۶)

Kleinias (۳) Dionusodoros (۲) Euthudêmos (۱)
eutuchia (۴) بمعنای خوش شانس است، ولی در اینجا، مفصود موفقیت
است eupragia (۵) بمعنای دانائی خدائی است
که در حقیقت نوعی بینائی است ولی در اینجا بمعنای دانائی sophia بکار رفته است.

است که در کتاب فدر بیان شده است (a ۲۵۴) در این جاتکرار میشود. در فدر، چنانکه ضمن خلاصه آن نیز اشاره شد، توضیح داده میشود که شعر ساخته حالت شیدائی است و شاعر کس است که در تصاحب خدایان هنرهای زیباست. علاوه بر این، در کتاب ایون توضیحاتی که افلاطون در کتاب دفاع سقراط آورده است با تفصیل بیشتر بیان میشود و گفته میشود که ساخته های شاعران نتیجه دانش آنان نیست بلکه الهامی است که در حالت جذب خدائی (۱) از طرف موزها، خدایان هنرهای زیبا، بشاعران داده میشود و شاعران نیز مانند پیامبران و پیشگویان هستند که سخنان خوب میگویند و لسی هیچکدام با آنچه که میگویند، دانستگی ندارند (۲) در این کتاب، از شعر سازان و مقلدان شعر (نه شاعران) و از آنها آنیکه به تفسیر شعر میپردازند، خوب کوئی نشده است

منکسن (۳) از دوستان سقراط است و نام او در فون و لوسیسی برده شده است. در این کتاب، افلاطون از دهان سقراط، سخنوران را به سخن میگیرد و میگوید سخنوران، فریب دهنده اند و کسانی که زیر تأثیر سخنرانی آنها هستند، فریب خوردگان اند و برای توضیح بیشتر و اثبات این سخن که سخنوران روی قالب ثابت و معینی، برای هر موقعیتی گفتار حاضر و آماده ای دارند، خود سقراط، خطابه مجلس ختم میسازد و در این خطابه، نخست از کسی که مرده است تمجید میکند، پس از آن بزندگان پند و اندرز میدهد و به

(۲) وانهم يقولون انما لا يشعرون

(۱) entheousiasis

(۳) Ménéxénos

کرداندن عبارات، بکار بردن مفاهیم چند پهلو، مغشوش کردن اجزاء جمله، مغشوش کردن واقعیت اشیاء، وازهمه مهم تر مغشوش کردن نسبت مفاهیم است: این سگ اوست؛ این سگ، پدر است، پس این سگ پدر او است.



۵- کراتیل

کراتیل (۱) نام یکی از پیروان معروف هراکلیت است، بعضی از مورخان فلسفه بایر وی از ارسطو، او را استاد افلاطون دانسته اند. موضوع این کتاب بحث درباره کلمات و اتیمولوژی یعنی علم اشتقاق آنهاست و ضمناً نادرستی سخنان سوفیست‌ها (پراتیکوراس و پرودیکو) نیز اشاره میکند: ارموژن (۲) با کراتیل سرگرم گفتگو است. سقراط نزد آنها میاید ارموژن میگوید سقراط را نیز وارد گفتگو کنیم. کراتیل میپذیرد. ارموژن به سقراط میگوید: بعقیده کراتیل، «نامها با ذات چیزها رابطه دارند و هر نامی بجای خود درست بکار رفته است» ولی توضیح بیشتر نمیدهد. آیا تو میتوانی بمن فهمانی مقصود کراتیل از این سخن چیست؟ سقراط میگوید کار آسانی نیست ولی من حاضرم بکم کمک تو و کراتیل در این موضوع تحقیق کنم؛ و باین ترتیب نخست با ارموژن بگفتگو میپردازد و میگوید سخن کراتیل درست است و نامگذاری کار هر کسی نیست زیرا نامها بطور طبیعی متعلق بچیزها

(۱) *Kratulos* (۲) *Ermogenês* از سقراطیان است و نام او در فوون آورده شده است و در رور آخر رد گانی سقراط در زندان حاضر بوده است.

در اینجا، سقراط گفتگوی خود را با کلینیاس قطع میکند و ازدو مرد جدلی میخواهد که آنرا بپایان برسانند. جدلیها گفتار بلندبالائی ایراد میکنند ولی به نتیجه نمیرسند. سقراط گفتگوی خود را دنبال میکند و میگوید: انسان بایستی دوستدار دانشجوئی (۱) باشد و فلسفه تحصیل دانش است. دانش، هم میتواند بسازد و هم میتواند چیزی را که ساخته است بکار برد و حال آنکه مثلاً سازنده لیر ممکن است نتواند آنرا بنوازد و یا سرداری که شهری را میکشاید نمیتواند آنرا اداره کند و ناچار است اداره آنرا بمرد سیاسی واگذارد.

باز هم، سقراط گفتار خود را به نتیجه نمیرساند و از سوفیستها میخواهد که بکماک او بیایند و آنرا تمام کنند ولی اینها از گفتار دراز خود به نتیجه ای نمیرسند.

سقراط از مجموع این گفتگوها نتیجه میگیرد که روش بحث این سوفیستها فقط برای خود آنها و شاگردانشان فایده دارد و بهتر است میان خودشان گفتگو کنند.

کتاب او تیدم، یک کمدی است و افلاطون در این کتاب، ضربت نابود کننده ای به پیکر جدل و مغلطه وارد آورده است ولی ضمن اینکار، روش دیالکتیک را با روش اریستیک، یعنی جدل، برابر نهاده است و نشان داده است که تفاوت ایندو روش چیست و روشن کرده است که گفتارهای دراز جدلیان، بی نتیجه و بی معناست و همه آن لفاظی و مجامله است.

مورخان فلسفه، از گفتارهای ایندو سوفیست در این کتاب، تقریباً ۲۲ قسم سفسطه و مغلطه بیرون آورده اند، که مهمترین آنها تحریف کلمات،

و میگوید شاید میان مفردات کلمات، یعنی حروف و سیلابها، بامعانی آنها رابطه‌ای برقرار باشد و مثلاً شاید میان حرف «ر» (۱) بایان حرکت؛ و حرف «ی» با، سبکی؛ و حروف «ف»، «ps» و «ز»، بالرش (۲)؛ و همچنین میان حروف «ت» و «د»، با سکون و توقف، و «ل» بالغزش و سر خوردن و «ن» با صفات درونی (۳) و «آ» با بزرگی و «ê» با درازی و «O» با گردی؛ رابطه‌ای درکار باشد.

سپس، سقراط از کراتیل میپرسد که نظر او چیست؟ کراتیل درستی نظریات سقراط را تأیید میکند ولی خود سقراط لازم می‌بیند که این موضوع دوباره بررسی شود.

کراتیل میگوید: نامها وقتی صحیح هستند که ذات و طبیعت چیزها را نشان بدهند و نامها برای این ساخته شده‌اند که توسط آنها تعلیم داده شود ولی من نمیپذیرم که بعضی نامها نادرست گزارش شده باشند و نام، تا آنجا که نام است، درست است و آنها که کلمات نام صحیح نگار می‌برند، سخن نمیگویند بلکه صداها را می‌آید می‌کنند.

سقراط میگوید: نامها تصویر چیزها هستند نه اصل آنها و چنانکه ممکن است، نقاش تصویری نادرست نکشد، ساختن نام نادرست، و غلط سخن گفتن، نیز ممکن است و از کراتیل میپرسد، نیروی (۴) نامها کدام است؟ کراتیل میگوید: آموختن (۵)؛ یعنی هر کس نام هر چیز را بداند،

(۱) چون چاب حروف یونانی ممکن نبود بجای آنها حروف مشابه خط فارسی نوشته شد و هر جا که حروف یونانی، معادلی در خط فارسی نداشت، حروف فرانسه نوشته شد (۲) seiskos (۳) entos (۴) dunamis (۵) didaskein، بمعنای قدرت بر تراست و نیرو نیز به همین معناست (۶) در فارسی، آموختن هم بمعنای لازم و هم بمعنای متعدی بکار می‌رود. در اینجا بمعنای متعدی یعنی آموزاندن است.

هستند و نام گزاری کار نامگزاران (۱) است و اضافه میکند که قضاوت اینکار با کسی است که نامها را بکار میبرد یعنی کسیکه با سؤال و جواب به تحقیق میبرد از دین مرد دیالک تیکی (۳۹۰ c) و مرد دیالک تیکی است که بایستی نامگزاران را در کارشان راهنمایی کند (۳۹۰ d)

در اینجا بنا درست بودن نظریه سوفیستها اشاره میشود و گفته میشود که سخن پروتاگوراس که «انسان مقیاس چیزهاست»، درست نیست زیرا اگر چنین می بود لازم میآمد که چیز را که من، اسب مینامم دیگری مثلاً انسان بنامد

سقراط، با نشان دادن ریشه بعضی از نامهایی که هم بکار برده است، نتیجه میگیرد که نامیدن پسر با نام پدر درست است ولی در مواردیکه تواند طبق نظم طبیعت صورت نگرفته است بایستی پسر را بنام نوع (۲) خواند نه نام پدر. در هر مورد بایستی ذات هر چیز در نام آن نمایان باشد. البته افزودن و کم کردن یک حرف و یا یک سلاب، چندان اهمیتی ندارد.

در اینجا، سقراط، به نشان دادن ریشه سه دسته از نامها میپردازد. نخست نامهای خدایان، سپس نامهای ستارگان و نمودهای طبیعت و پس از این نامهای معنوی، و میگوید، در ریشه همه این نامها و کلمهها اشاره ای بمعنای آنهاست یعنی کلمه بمعنای خود دلالت میکند و در باره هر سه قسم مثالهای متعدد میآورد و به بحث در باره ریشه آنها میپردازد

پس از این توضیحات، سقراط به بحث در باره نامهای اولی (۳) میپردازد

(۱) nomothetês (۲) genos، بمعنای جنس نیز هست.

(۳) ta prôta onomata

معنای آن آئین شهرداری است ولی چون کلمه شهرداری را در زبان فارسی برای اداره ای که کار آن آراستن شهرو تأمین خواربار آن و پاکیزگی آنست، انتخاب کرده اند، اینست که بناچار همان کلمه یونانی پولیتیا نوشته شد و از ترجمه آن خودداری شد. نگفته نماند که فرانسویها وانگلسها، این کلمه را **Republique** یعنی جمهوری و آلمانها **Staat** یعنی دولت ترجمه کرده اند. نظر مباد که بهترین ترجمه آن، آئین شهرداری است.

این کتاب که بعد از نوامیس (۱) بزرگترین کتاب افلاطون است در باره دادگری (۲) نوشته شده و دارای ده دفتر است ولی ضمن بررسی این مفهوم، تقریباً درباره همه چیز سخن گفته شده است و بهین دلیل آوردن خلاصه آن ممکن نیست و در اینجا، پس از آوردن فهرستی که دیس (۳) فیلولوگ معروف فرانسوی از این کتاب ترتیب داده است، خلاصه ای از توضیحات افلاطون درباره چهار هنر (= فضیلت) اصلی، که در این کتاب بهتر و دقیقتر از کتابهای دیگر بررسی شده است، آورده خواهد شد.

دیس این کتاب را به یک مقدمه و سه بخش تقسیم کرده است، بشرح

زیر:

یک- مقدمه: عقاید جاری درباره عدل (دفتر اول)

۱- عقاید مردمان درستکار

۲- عقاید شاعران

۳- عقاید سخنوران و سوفیستها

(۱) nomôn (۲) dikaïosunê (۳) A. Diès رجوع شود به مقدمه او ترجمه E. Chambry از کتاب پولیتیا - چاپ B.L. پاریس

آنچیز را می‌شناسد.

سقراط: اگر شناسائی را منحصر بدانستن نام چیزها کنیم، بخطا رفته‌ایم زیرا ممکن است کسی که برای اولین بار، نامی را گزارده است در تشخیص معنای آن و ایده‌ای که بایستی با آن نام بیان شود، بخطا رفته باشد. چنانکه مثلاً بعضی نامها که در بیان حرکت گزارده شده‌اند، برعکس، سکون را نشان می‌دهند.

کراتیل: شاید نامها توسط قدرتی برتر از انسان ساخته شده‌اند و درستی آنها ضمانت شده است.

سقراط، «از هم، کلماتی که در بیان حرکت گزارده شده‌اند ولی سکون را نشان می‌دهند، برمیگردد و میگوید: دلیل اینکه بعضی از اینها، غلط برای چیزهای ساکن بکار رفته‌اند اینست که گزارنده آنها، تصور مسکرده که «همه چیز جریان دارد» (۱) و از این رو گفتن اینکه چون این کلمات حرکتی را نشان می‌دهند، پس «همه چیز جاری است» نارواست کراتیل: «من سعی میکنم در این موضوع فکر کنم ولی بدان که نه نظریهٔ هراکلیت برتری میدهیم» e ۴۴۰

✱

✱

✱

۶- پولیتیا

کلمه پولیتیا (۲)، از کلمه پولیس (۳) یعنی شهر، ساخته شده است و

(۱) خلاصهٔ فلسفه هراکلیت است. نگاه کنید به صفحه ۷۱ تا ۷۶

(۲) Politeia (۳) polis اینکلمه بمعنای دولت یعنی سازمان ادارهٔ شهر نیز بکار رفته است.

۲- پاداش عدل: (جاویدی و طبیعت حقیقی روان؛ پاداش مرد داد گر درزند گانی کنونی؛ پاداش مرد داد گر درزند گانی آینده)

اینک خلاصه گفتگوی سقراط با کلو کن، برادر افلاطون، در موضوع چهار هنر اصلی:

سقراط - اگر دولت (۱) خوب تشکیل شده است بایستی کامل باشد.

کلو کن - چنین لازم است.

- پس دانا (۲) (و با احتیاط) است، ساجرئت (و مردانه) (۳) است، خویشتن دار (۴) (و میانه رو) ، و داد گر (۵) (و راست و درست) است.
- چنین لازم است.

- دولتی که طرح آن را ریختیم، بنظر من واقعاً دانا است زیرا در دستوراتی که میدهد دانا (و با احتیاط) است.

- آری

- اما دانا بودن در دادن دستورات، دانش است، زیرا دانش است که دستورات نیکو میدهند نه پیدانشی. (۶)

- حتمی است.

(۱) polis (۲) sophê (۳) andreios (۴) sophrôn (۵) dikaïos در ترجمه کلمه‌های یونانی، این چهار فضیلت (= هنر) دقت کافی بجا آورده شده است. با اینهمه ناگزیر برای هر کدام از آنها معنای دومی نیز در براتنز نوشته شده زیرا اصلی توضیح این مفاهیم، گاهی نمیتوان معنای اولی را بکار برد و گاهی باید معنای دوم و گاهی هر دو معنا را نوشت تا مقصود افلاطون واضح شود. نکته‌نماند که چهار هنر اصلی را، حکمت، شجاعت، اعتدال و عدالت ترجمه کرده‌اند. (۶) amathia

دو- بخش اول: تعریف داد گری (: دفتر دوم تا چهارم)

۱- طرح مسئله و روش بررسی

۲- داد گری و شهر (= سازمان شهر؛ شهر متمدن و شهر نظامی؛ تربیت نگهبانان شهر؛ موسیقی؛ ورزش؛ شرایط نگهبانی شهر؛ داد گری بوسیله شهر...)

۳- طبیعت یعدالتی

سه- بخش دو: شرایط و واقعیت یافتن شهر درست و راست (۱) (: دفتر پنجم تا هفتم)

۱- درباره زنان

۲- درباره کودکان

۳- درباره فیلسوفان (: تعریف فیلسوف؛ استعداد طبیعی او؛ تربیت فیلسوف؛ نیک؛ تقسیم شناسائیا؛ اوج بسوی نیک؛ درباره علوم؛ درباره دیالک نیک...)

چهار - بخش سوم: یعدالتی در شهر و در فرد (: دفتر هشتم و نهم)

۱- مقدمه و روش

۲- سازمانهای بدن نمونه های فردی آنها (: حکومت ثروت؛ حکومت خانواده ها، حکومت توده؛ حکومت استبداد)

۳- مقایسه سعادت سلطان ظالم با سعادت فیلسوف

۴- نتیجه

پنج- خاتمه: طرد شعر- پاداش عدل (: دفتر دهم- آخرین دفتر)

۱- بازگشت به طرد شعر تقلیدی.

- با احتیاط و واقعاً دانا .

- آیا تو گمان نمیکنی که در شهر ماعدۀ آهنگران بیشتر از عدهٔ این نگهبانان حقیقی است؟

- چرا بسیار بیشتر است.

- آیا عدهٔ این نگهبانان از عدهٔ کسانی که دارای دانشهای دیگر هستند نیز کمتر نیست؟

- بسیار کمتر است.

- پس، نام دانا، شایان هیئت کم شماره تر و شایستهٔ کوچکترین بخش آنست و دانشی که در این هیئت است، از آن کسی است که در رأس این هیئت است و بآن حکومت میکند و دانش این هیئت کم عده است که دولتی را که طبق طبیعت دولت و مفهوم کلی آن تشکیل شده است، اداره میکند و بنظر میآید که فقط هیئت کم عده است که از این دانش بهره دارد و فقط این دانش است که شایستهٔ نام دانائی است.

- بسیار درست میگوئی.

- .. جرئت و مردانگی بخودی خود، و هم چنین بخشی از دولت که این صفت در آن یافت میشود و سبب میشود که يك دولت، با جرئت (۱) نامیده شود، چیزی است که کشف آن برای ماچندان دشوار نیست.. چگونه؟
- برای گفتن اینکه يك دولت (= شهر) کم دل یا با جرئت است بایستی دستهای را، که برای شهر پیکار میکند و به جنگ میرود، در نظر گرفت.. آری .

(۱) کلمه جرئت در زبان فارسی، بامعنای اینکلمه در زبان عربی یکی نیست . در عربی بیشتر به جسارت نزدیک است و در فارسی بیشتر، به مردانگی و بهمین دلیل است که اینکلمه برای ترجمه **andreia** یونانی انتخاب شد.

- اما، در شهر همه قسم دانش (۱) یافت میشود.

- بی شک

- مثلاً دانش درود گران (۲) (= نجار در رو پنجره). آیا باعتبار این دانش

است که دولت، دانا و در دستورات خود، با احتیاط نا امیده میشود؟

- نه، در این صورت فقط درود گر ماهر است.

- هم چنین دانش چوب گران (۳) (= نجار مبل و میز). این دانش نیز

که دسترسی بوسایلی دارد که با آنها مبل های کامل میسازد، علت این نیست

که دولت، دانا، و در دستورات خود با احتیاط نا امیده شود. - نه.

- هم چنین دانش مفرغ کاران و دیگر چیزهای از این قسم.

- نه، هیچیک از این قسم دانشها، علت دانائی دولت نیست.

- ... آیا در شهری که ما بنیاد گزاردیم، دانشی یافت میشود که فقط

چند تن از مردان شهر دارا باشند تا اینکه بتوانند درباره خود دولت با

یکدیگر شور کند و سازمان داخلی و هم چنین روابط آنرا با دولتهای دیگر

تنظیم کنند؟

- حتماً چنین دانشی یافت میشود.

- آندانش کدام است و چه کسانی آنرا دارا هستند؟

- دانشی که نگهبان دولت است و ایندانش نزدیکتر گانی است که آنان

را نگهبانان کامل خواندیم.

- دولتی که دارای ایندانش است، بکدام نام نا امیده میشود؟

(۱) epistêmê، هنوز افلاطون، اینکلمه را بمعنای خاص بکار نمیبرد و فقط

از دفتر هفتم پولیتیا بیعد است که اینکلمه، صورت مفهوم بخود خواهد گرفت

(۲) tektonôs (۳) xulinos

ودور نمیاندازد... و اگر موافق باشی این نیرو را که همیشه عقیده درست (= پندار راست) و طبق قانون را حفظ میکند، یعنی عقیده ای را که از چه چیز باید ترسید و از چه چیز نترسید، نگاهداری میکند، من جرئت مینامیم. - من اعتراضی ندارم و بنظر من، تو، حتی پندار راست درباره اینگونه چیزها را، اگر بر (= میوه) تربیت نباشد، مثلاً پندار بردگان را قانونی و پایدار نمیشمری و نام دیگری جز جرئت بآن میدهی

- سخن تو کاملاً درست است. - پس من تعریف تو را میپذیرم

- پس بپذیر، که جرئت يك هنر سیاسی (۱) است و اگر مایل باشی دفعه دیگری در این موضوع سخن خواهم گفت، اکنون ما در جستجوی تعریف جرئت نیستیم بلکه میخواهیم عدل را بشناسانیم و آنچه درباره جرئت گفته شد کافی است.

اکنون دو چیز دیگر باقیمانده است که در شهر کشف کنیم: یکی خویشتن داری (= میانهروی) و دیگری چیزیکه موضوع اصلی تحقیق ماست یعنی دادگری (= راستی و درستی) - آری،
- میانهروی بیشتر از دانائی و جرئت، به همصدائی (۲) و هماهنگی (۳)

شباهت دارد. - چگونه؟

- میانهروی، قسمی نظم و خویشتن داری و تسلط به خوشی و میل است چنانکه در بیان عامیانه نیز میگویند «آقای خود بودن». بنظر من معنای این اصطلاح اینست که در روان انسان دو بخش است: یکی بخش بهتر و دیگری بخش کمتر نیکو. وقتی بخشی که طبعاً بهتر است، بخش کمتر نیکو را در

(۱) politikê یعنی مربوط بشر sumphonia (۲)
armonia (۳)

- واگردیدگر مردم شهر کم دل و یا با جرئت باشند تأثیری در کم دلی یا با جرئتی دولت ندارد. نه.

- پس دولت بوسیله بخشی از خود، با جرئت است؛ زیرا در این بخش، نیروی حفظ عقیده (۱) درباره چیزهایی که باید از آنها دور ماند، در همه وقت حاضر است و این چیزها آنهایی هستند که بایستی همیشه همان طبیعتی را داشته باشند که قانونگذار در طرح تربیت (۲) شهر پیش بینی کرده است. آیا این، چیزی نیست که توجرت مینامی؟

- درست پی نبردم که چه گفتی. دوباره بگو.

- من میگویم، جرئت قسمی نگاهداری (۳) است. نگاهداری چه چیز؟

- نگاهداری (= نجات) عقایدی که قانون از راه تربیت ایجاد کرده است، عقیده درباره چیزهایی که باید ترسید (۴) (که مبدا از دست بروند) و درباره طبیعت این چیزها. جرئت، همیشه این عقاید را حفظ میکند زیرا عملاً در حالت های، اندوه، خوشی، میل، و بیم (۵) آنها را نگاه میدارد

(۱) *doxa* بمعنای پندار است، ولی در اینجا عقیده است.
 (۲) *paideia* (۳) *sôtêria* بمعنای نجات و حفظ و تأمین و نگاهداری است (۴) کلمه ترسیدن در زبان فارسی بمعنای *deîdô* یونانی، *craindre* فرانسوی، *fürchten* آلمانی و *fear* انگلیسی است چنانکه میگوید:
 ترسم که صرفه ای نبرد و روز باز خواست نان حلال شیخ ز آب حرام ما. و یا
 میترسم از خرابی ایمان، که میبرد محراب ابروی تو حضور نماز من. یعنی
 میترسم از اینکه مبدا... برای کلمه ترس بمعنای *peur* در زبان فرانسوی و *Angst* آلمانی و وحشت و واهمه عربی و *fright* انگلیسی، پیشینیان ما، کلمه بیم را بکار میبرده اند که مطابق با (۵) *phobos* یونانی است.

- می بینم .

- وقتی این دودسته (یعنی اقلیت باهنر وتودهٔ پرعیب) مردم شهر بایکدیگر توافق کرده اند ، بنظر تو ، خویشتن داری در کدام دسته وجود دارد ؟ در آنها که رهبران دویا در آنها که رهبری میشوند ؟

- بی شك ، در هر دو دسته .

- پس ، خوب پیشگوئی کردیم که خویشتن داری (= میانهروی) را
بقسمی هماهنگی تشبیه کردیم ؟ - چطور ؟

- زیرا با آنکه فقط بخشی از شهر ازدانائی و جرئت بهره دارد ، ولی هنر این بخش باعث میشود که دولت با جرئت ودانا باشد؛ و حال آنکه در مورد میانهروی (= خویشتن داری) چنین نیست و این هنر شامل تمامی شهر است و باعث میشود که همه طبقات شهر بایکدیگر توافق داشته باشند ، طبقه بالا یا پائین و یا میانه که بحسب دانائی و یا ، اگر میخواهی بحسب نیرو ، بحسب عده و یا بحسب ثروت و یا امتیازات دیگر از همین نوع ، جزء آن طبقه درآمده اند و این توافق طبیعی و این همکاری میان بخش بالا و بخش پائین (جامعه) است که میانهروی نامیده میشود و همین هنر است که هم در دولت و هم در افراد ، مشخص میکند که چه کسانی باید فرماندهی کنند .

- من کاملاً باتو ، هم سخن هستم

- این بود سه صفتی که ما در دولت (= شهر) تشخیص دادیم . چهارمین صفتی که فضیلت شهر را کامل میکند حتمی است که چیز دیگری جز عدل نیست - حتمی است . e ۴۲۷ تا b ۴۳۲

اختیار خود نگاه میدارد، اینرا «آقای خود بودن» مینامند و این سخن مدح است؛ و بر عکس، وقتی در نتیجه تربیت بد و معاشرت بد، بخش بهتر، ناتوان میشود و از نیروهای بد شکست میخورد میگویند «برده خود است» و این سخن توهین آمیز است.

— بنظر من، این توضیح درست است.

— اکنون بدولت جدید مانگاه کن؛ خواهی دید که او حق دارد «آقای خود» نامیده شود زیرا کسی که بخش بهتر او به بخش بد حکومت میکند، خویشتن دارو «آقای خود» است. — می بینم، و تو راست میگوئی

— اما چنین نیست که در آنجا (در شهر) از هر قسم تمایلات، خوشیها و رنجها یافت نشود، بخصوص نزد کودکان، زنان، بردگان و بیشتر مردانی که آزاد شدگان (۱) نامیده میشوند ولی چندان ارزشی ندارند — راست است

— اما میل های ساده و باندازه که بوسیله هوش رهبری میشوند، و همچنین پندار راست را، فقط نزد عده کمی از مردم خواهی یافت و اینها کسانی هستند که در آنها زیبا ترین طبیعت با زیباترین تربیت، همراه شده است. — راست است

— آیاهمه این صفات را در دولتی (که ما بنیاد گزاردیم) نمی بینی؟

آیا نمی بینی که تمایلات توده پر عیب، تابع تمایلات و دانائی، اقلیت با هنر است؟

(۱) eleutheros یعنی آزاد و در اصطلاح سیاسی آنزمان، یعنی کسیکه برده نیست ولی امتیاز مخصوصی نیز ندارد: این کلمه، کم یا بیش، با آنچه که ما، عوام و فراسویها، مرد کوچه مینامند یکی است.

پنداری (۱)، رهبران ورهبری شدگان (یعنی میانه روی)؛ ویا، نجات و نگاهداری عقایدی که قانون از راه تربیت، ایجاد کرده است و عقیده درباره اینکه از چه چیزهایی باید ترسید و از چه چیزهایی نترسید (یعنی جرئت) و یا، بینائی و هشیاری (۲)، فرماندهان (یعنی دانائی) است، و یا اینکه علت برتری شهر، همین هنر (یعنی عدل) است که در سایه حمایت آن، زنان، کودکان، آزادشدگان، بردگان، پیشه‌وران، رهبری شدگان و رهبران هر يك بکار خود سرگرم اند و بکار دیگران دخالت نمیکنند؟ پاسخ دادن باین سؤال که کدام يك از این هنرها، برای تکامل شهر لازم تر است، بسی دشوار خواهد بود. - حتماً.

- بنظر میآید که نیروی وظیفه‌ای که جامعه برای هر فرد معین میکند یکطرف، و دانائی و خویشتن‌داری و جرئت، یکطرف اند و ارزش آن یکی در تکامل دولت، باین سه تا برابر است. - حتماً.

- این نیرو که در تکامل شهر، با سه هنر دیگر، همکاری میکند، آیا میپذیری که همان عدل است؟

- کاملاً میپذیرم. $\epsilon\tau\tau\alpha\epsilon\lambda\epsilon\tau\tau\alpha$

*

* *

پ- آثار دوره سوم

این آثار که به گفتگوهای متافیزیکی معروف اند و يك تترالوژی را

(۱) *omodoxia* (۲) *phronêsis té kai phulakê* -

کلمه فروسیس بمعنای دانائی خدائی است ولی در اینجا بمعنای بینائی یعنی احاطه نظر است. بعضی آنرا احتیاط ترجمه کرده اند که درست بنظر نمیآید.

پس از این ، سقراط بر آن میشود که عدل را تعریف کند ولی اینکار بنظر او بسی دشوار میآید و به کلو کن میگوید ، این هنر از نوع دیگری است و مواظب باش که از دست مادر نرود و از پیش چشم ما پنهان نشود و پس از تذکر مطالبی که پیش از این گفته است چنین میگوید:

« سقراط - چندین بار تکرار کردیم که ، در جامعه هیچکس نباید بیش از یک شغل داشته باشد و این شغل آنست که طبیعت مهارت آنرا باو داده است .

کلو کن - راست است . چنین گفتیم .

- و مکرر گفته ایم که عدل عبارت از اینست که هر کس سرگرم کار خود باشد و بکار دیگریان کار نداشته باشد
- راست است . چنین گفته ایم .

- پس ، ایدوست ، سرگرم کار خود بودن و کار خود را چنانکه باید انجام دادن ، همانا عدل است . میدانی این سخن بر کدام بنیاد گزارده شده است ؟

- نه ، بمن بیاموز !

- بنظر من علاوه بر سه هنری که بررسی کردیم یعنی میانه روی ، جرئت و دانائی ، چیز (= هنر) دیگری نیز در شهر هست و همین چیز است که باعث بوجود آمدن آن هر سه شده است و تا جائیکه با آنها همراه است آنها را حفظ میکند . این هنر ، چنانکه پیش از این گفته شد ، عدل است ...
- آری .

- و اگر از ما پرسیده شود مؤثر ترین هنرها کدام است ؟ آیا همانند

ایده میپردازد و چنین میگوید: « بنظر تو آیا يك ایده بخودی خود از همانندی هست که مقابل با ایده نا همانندی است و هم تو ، هم من و هم «بسیار» از این ایده بهره دارند؟ چیزها ، تازمانیکه از ایده همانندی بهره دارند، هماننداند و درجائیکه از ایده نا همانندی بهره دارند ، نا هماننداند چنانکه من گفتم بایستی نخست ایده همانندی ، نا همانندی ، «بسیاری» ، «یکی» ، جنبش، سکون و همه اینگونه ایده ها در ذات خاص آنها تشخیص داد و سپس نشان داد که اینها میتوانند میان خود، آمیزش یابند و یا از یکدیگر جدا شوند.

استدلال تو ، زنون ، س زیبا و قوی است ولی من، بکسی که بتواند نشان دهد که در خود ایده هائیز، این اضداد بهزاران طرز بهم بافته میشوند (۱) و چنانکه شما در چیزهای دیده شدنی، باین بافته شدن اضداد برخورد کرده اید اونیز برای ما کشف کند که در چیزهائی که فقط خردورزی با آنها دسترسی دارد، نیز همین بهم بافته شدن اضداد در کار است، من بچنین کسی آفرین خواهم گفت، e ۱۲۸ تا d ۱۲۹

پس اریا یان یافتن این گفتار سقراط ، پارمنید ، که بالبخند تحسین آمیز بسخنان او گوش داده بود از سقراط میبرد :

« پارمنید - آیا خود تو ، آنچه را که ایده بخودی خود مینامی از آنچه که از این ایده ها بهره دارد ، تفکیک میکنی ؟

آیا تو، همانندی بخودی خود را ، از همانندی چیزها جدا میدانی؟ و همچنین درباره ، «يك» ، «بسیار» و همه چیزهائی که زنون شرح داد، همین تفکیک را میپذیری ؟

تشکیل می‌دهند عبارتند از کتابهای معروف به:

پارمنید، تئت، سوفیست و مرد سیاسی.

دلیل اینکه این کتابها را گفتگوهای متافیزیکی نامیده‌اند اینست که جنبه متافیزیکی این کتابها بیشتر از جنبه اخلاقی آنهاست یعنی بحث‌های آنها بیشتر منطقی، بمعنای کنونی این کلمه، هستند تا اخلاقی و سیاسی

نکته دیگری که آثار ایندوره را از آثار دوره‌های دیگر متمایز می‌کند اینست که در ایندوره، افلاطون به نقد نظریات فلسفی خود بخصوص به نقد نظریه ایده توجه کرده است و خواسته است آنها را بروش دقیق‌تر دوباره بررسی کند و شاید بتوان نوشته شدن گفتگوهای متافیزیکی را دلیل بردرست بودن سخن ژان‌وال (۱)، فیلسوف فرانسوی همزمان ما دانست که «خود افلاطون بهترین نقاد فلسفه افلاطون بوده است»

۱- پارمنید

در این کتاب شرح داده میشود که پارمنید و زنون به آتن آمده‌اند و سقراط که هنوز جوانست به‌مراهی بعضی از دوستانش بدیدن آنها میرود. در آغاز گفتگو، سقراط از زنون خواهش میکند که کتاب خود را برای او و دوستانش بخواند. سقراط درباره فرضیه‌های زنون، توضیحاتی از او می‌خواهد و می‌پرسد: زنون، مراد تو از این سخن چیست که اگر «باشنده» بسیار باشد، لازم می‌آید که یک چیز با خود آنچه‌چیز، هم مساوی و هم نامساوی باشد؟ ولی چون توضیحات زنون قانع کننده نیست، سقراط به بیان نظریه

(۱) J. Wahl در کتاب «متافیزیک» پس از این، سخنان دیگر او در این موضوع آورده خواهد شد.

خود هستند وجه چیزهائی چنین نیستند؟ و بهره داشتن از این ایده‌ها چگونه است؟ سقراط را در توضیح بیشتر نظریه ایده‌ها و بهره داشتن (۱) چیزها از ایده‌ها، عاجز میکند

کتاب پارمنید، از اینجا بعد، بخصوص بخش سوم این کتاب که خود پارمنید بخواهش سقراط و دیگر دوستان به بیان نظریه خود میپردازد جنبه کاملاً بحثی (۲) دارد و از این رو آوردن خلاصه گفتگو در اینجا چندان سودمند نیست و خوانندگان میتوانند برای اطلاع بیشتر به خود کتاب مراجعه کنند. (۳) ضمن توضیح فلسفه افلاطون به نتیجه بحثهای این کتاب اشاره خواهد شد

*

*

*

۲- تثت

خلاصه موضوع این کتاب پیش از این آورده شده است.

۳- سوفیست

در آخر کتاب تثت سقراط به تثت میگوید من باید هم اکنون، بدادگاه بروم، برای شکایتی که ملتوس از من کرده است و فردا دوباره با یکدیگر گفتگو خواهیم کرد.

فردای آن روز ثئودور ریاضی دان معروف بهمراهی شاگردان خود

(۱) *metalepsis* (۲) *speculative* (۳) علاوه بر مطالعه خود کتاب پارمنید افلاطون، مطالعه بعضی کتابهایی که درباره آن نوشته شده نیز ضروری است. کتاب J. Wahl «مطالعه درباره پارمنید افلاطون» برای این منظور توصیه میشود.

سقراط - آری

پارمنید - مثلاً يك ایدۀ بخودی خود و برای خود ، از زیبا ، از نیکو و از اینگونه چیزها ، تصور میکنی؟ - آری .

- يك ایدۀ انسان ، جدا از ما و از همهٔ انسانها ، يك ایدۀ بخودی خود ، انسان ، آتش و آب .

- پارمنید ، این سؤالی است که اغلب مرا ناراحت میکند و نمیدانم که آیا باید این مسئله را بهمان روش که گفتم حل کرد یا نه .

- برای چیزهایی مانند مو ، گل ، زباله و چیزهای بدون ارزش و اهمیت که بنظر خنده آور میآیند ، نیز ایده میپذیری؟

- نه! برای چیزهایی که مامی بینیم ، هستی میپذیرم ولی میترسم از اینکه بگویم اینها نیز ایدۀ بخودی خود دارند ، زیرا بس عجیب خواهد بود گاهی این اندیشه مرا آزار میدهد که شاید برای همه چیز باید ایدهای پذیرفت و برای فرار از این آزار اندیشه است که من همیشه بمطالعهٔ چیزهایی که تصدیق کردیم که دارای ایدۀ بخودی خود هستند میپردازم .

- این از اینجاست که توهنوز جوان هستی ولی روزی خواهی رسید که فلسفه ، تو را تصاحب کند و توجهی به پندار مردم نداشته باشی در آنروز این چیزهایی را که من نام بردم ، نیز کوچک نخواهی شمرد . سؤال تازه ای از تو میکنم: تو میگوئی بعضی ایده ها ، هستند ، و میگوئی چیزها با بهره داشتن از این ایده ها ، از آنها نام میگیرند؛ بهره داشتن از همانندی آنها را همانند میکند ، از بزرگی ، بزرگ ، از زیبایی ، زیبا ، و از عدل ، دادگر میشوند؟ - آری . (b. ۱۳۰ تا ۱۳۱d)

پارمنید طی چند سؤال دیگر که مثلاً چه چیزهایی دارای ایدۀ بخودی

تحقیق کنیم و روش تحقیق این موضوع را نمونه (۱) روش تحقیق موضوع اصلی قرار دهیم؟» a ۲۱۸- تثبت موافقت میکند. بیگانه پس از توضیح معنای فن (۲) و اینکه این کلمه درجه جاهائی بکار میرود، به شناساندن مفهوم ساختن می پردازد و میگوید «هر چیز که از نبودن» به «بودن» آورده میشود، این آوردن از نبودن به بودن، ساختن (۳) نامیده میشود، b ۲۱۹ «و هر چیز که قبلاً ساخته شده است و بعداً از راه گفتار و یا کردار در دسترس آورده میشود، بهتر است آنرا بدست آوردن (۴) نامید» c ۲۱۹- و اضافه میکند که هر فن، یافتن ساختن است و یافتن بدست آوردن؛ بدست آوردن یا از راه مبادله است و یا از راه دستگیر کردن، دستگیر کردن یا از راه نبرد، یعنی آشکار است و یا از راه شکار یعنی نیرنگ، شکار کردن نیز دو قسم است: یا شکار چیزهای بیروان؛ یا شکار چیزهای باروان؛ و پس از تقسیم موجودات زنده به اقسام: بروندگان و شناگران، و تقسیم شناگران به شناگران پرواز کننده و آنهاست همیشه در آب میمانند، مگر و مفهوم فن بطور کلی، شامل ساختن و بدست آوردن است، بدست آوردن شامل نبرد و شکار است، شکار شامل شکار چیزهای زنده و شکار چیزهای بدون زندگانی است؛ شکار چیزهای زنده شامل شکار رویدگان و شکار شناگران است و از این روا گرامر پرسیده شود که ماهیگیری چه فنی است باید بگوئیم فن بدست آوردن بعضی از حیوانات شناگر است از راه شکار

بیگانه پس از فهماندن این روش تحقیق به تثبت، باو میگوید اکنون

(۱) paradeigma (۲) technê (۳) poieîn بمعنای آفریدن و بوجود آوردن است و کلمه poiêtês که بمعنای امروزی شاعر گفته میشود از همین کلمه گرفته شده است (۴) ktêtikê

ثُمَّ وسقراط جوان بوعده گاه مآیند و بیگانه‌ای از مردم شهراله (۱) را نیز باخود می‌آورند. ثنودور به سقراط می‌گوید، چنانکه قرار بود ما بوعده گاه آمده ایم و این بیگانه را که از جرگه‌شاگردان پارمنید و زنون است و کاملاً فیلسوف است با خود آورده ایم

چنانکه از این مقدمه این کتاب بر مآید، کتاب سوفیست، دنباله کتاب پارمنیداست و در این کتاب، افلاطون، مطالب کتاب پارمنید خود را تکمیل می‌کند:

سقراط به ثنودور می‌گوید من میل داشتم از این بیگانه پرسیده شود که در شهر او، سوفیست، مرد سیاسی، (۲) و فیلسوف را چه نام می‌خوانند و این سه مفهوم را چگونه تعریف می‌کنند. بیگانه می‌گوید من هیچگونه ناراحتی ندارم که در باره این سه مفهوم سخن گفته شود. سقراط از او می‌پرسد، آیا میخواهی بتنهائی و با یک گفتار بلند، مطالب خود را بیان کنی و یا اینکه بروش پرسش و پاسخ، بیگانه می‌گوید، اگر طرف گفتگو مهربان و آرام باشد، آسانترین روش، همان روش سؤال و جواب است. سقراط می‌گوید، اینها که اینجا هستند همه آرام و مهربانند یعنی از آنها را که جوانتر است، انتخاب کن که طرف گفتگوی تو باشد؛ و قرار می‌شود که بیگانه و ثنوت بایکدیگر گفتگو کنند:

بیگانه از ثنوت می‌پرسد آیا میخواهی که نخست در موضوع ساده‌ای

(۱) Eléa را دگاه باز می‌د politikos معنای کشوردار و شهردار است که به بیان کنونی همان مرد سیاسی است.

چیزهای معنوی، قسمی از دلالتی است؛ پس، سوفیست یعنی دلال چیزهای معنوی، یعنی کسیکه گفتارها و آموزش هنر را از این گرفته بآن میدهد. این بود تعریف دوم سوفیست.

در تعریف جنبه سوم و چهارم سوفیست، بیگانه به تثت میگوید: فروش دست دوم و با فروش بوسیله سازنده نیز قسمی مبادله تجارتنی هستند و از این رو میتوان گفت که سوفیست یعنی تولید کننده ای که خود او عمده فروش و یا خرده فروش گفتارها و تعلیمات است (تعریف سوم و چهارم)

برای شناساندن جنبه پنجم سوفیست، بیگانه تقسیم بندی بدست آوردن را ادامه میدهد و میگوید: نبرد قسمی از بدست آوردن است؛ پیکار قسمی از نبرد است، ایراد گرفتن قسمی از پیکار است؛ ضد گوئی (۱)، قسمی از ایراد گرفتن است؛ جدل قسمی از ضد گوئی است؛ و نتیجه میگیرد که سوفیست یعنی کسیکه از راه نبرد بوسیله کلمات و گفتارها، سودی بدست میآورد.

برای شناساندن جنبه ششم سوفیست، بیگانه بحث مفصلی را درباره تعلیم و تربیت و روشهای آن شروع میکند و پس از آوردن تعریف ششم مفهوم سوفیست: چیزی کم یا بیش نزدیک به مرد دیالکتیکی، که کار آن تصفیه مردم است، همه سخنان خود را شرح زیر خلاصه میکند:

«بیگانه - به بنیم سوفیست بچند صورت بمانمایان شد. در نظر اول دیدیم که شکارچی، جوانان ثروتمند است

تثت - آری

- در نظر دوم دیدیم که دلال زرک، علمهائی است که روان، آنها را

بکار میبرد. - کاملاً.

باید این تعریف فنی ماهیگیری را نمونه بگیریم و از روی این نمونه، تعریف مفهوم سوفیست را جستجو کنیم :

در تعریف ماهیگیر، نخست گفتیم که ماهیگیر با فن معینی آشناست. آیا سوفیست از حرفی بیگانه است و یا او نیز با فن معینی آشناست؟ ثبوت : با کدام فن؟ بیگانه پس از توضیح اینکه در تقسیمات بدست آوردن، از راه نبرد و یا از راه شکار گفته شد که شکار شامل شکار روندگان نیز هست باین نکته اشاره میکند که شکاری از اقسام بدست آوردن است و بدست آوردن پول و هدایا نیز قسمتی شکار است و اضافه میکند که اگر تقسیم حیوانات رونده را دنبال میکردیم میدیدیم که انسان نیز یکی از روندگان است و با این توضیحات در تعریف مفهوم سوفیست می توان گفت : سوفیست یعنی شکارچی جوانان ثروتمند. (تعریف اول)

سپس بیگانه همین موضوع را از نظر دیگر بررسی میکند و میگوید در تقسیم مفهوم بدست آوردن گفته شد که بدست آوردن یا از راه مبادله است و یا از راه دستگیر کردن. اکنون باید قسم دوم بدست آوردن یعنی مبادله را نیز بررسی کنیم:

مبادله یا دست بدست است و یا تجارتی است؛ مبادله تجارتی یا فروش مستقیم است توسط تولید کننده و یا فروش دست دوم است، فروش دست دوم یا خرده فروشی است و یا دلالی (۱)؛ دلالی یا دلالی کالا است برای رفع احتیاجات جسمانی و یا دلالی چیزهاییست که برای احتیاجات معنوی لازم اند و پس از توضیح این تقسیمات میگوید: مبادله قسمی از بدست آوردن است؛ مبادله تجارتی قسمی از مبادله؛ دلالی قسمی از مبادله تجارتی، دلالی

(۱) *emporikês* یعنی از این گرفتن و بآن دادن یعنی واسطه معامله شدن.

ولفظ و بیان، نیامدنی است، برای «نبودن»، «بودن» و «یکی» میپذیریم
یعنی میگوئیم «نبودن»... هست.

گفته شد که بیگانه از شاگردان پارمنید وزنون بوده است و چون
پارمنید گفته است: «ناممکن است ثابت شود که «نیست»، هست، از این راه
تحقیق، اندیشه خود را دورنگاهداری (قطعه ۷D - صفحه ۲۳۴ جلد اول
کتاب دیلس) اینست که بیگانه به ثنث میگوید، ما باید گفته پدر خود
پارمنید را نادرست بشمریم و بگوئیم که «نبودن»، هست و هم چنین از بعضی
نظر، «بودن» نیز، نیست و با این ترتیب بدو نظریه های معروف آن زمان
می پردازد و مفهوم بودن را بررسی میکند: در نظریه روان پارمنید، «بودن»
همان «یک» کل است؛ در نظریه روان هراکلیت و امید کلس، بودن یعنی
هماهنگی «یک» و «سیار»، در نظر «فرزندان زمین» (۱)، بودن، جسمانی؛
و در نظر دوستداران ایده (۲)، ناجسمانی است. فرزندان زمین، میگویند،
«بودن» همان توانائی تأثیر و تأثر است، «دوستداران ایده»، میگویند،
بودن، ناجسمانی است، و برای شناساندن آن، دو مفهوم جنبش و سکون را
بکار میگیرند و «بودن» را دارای نیروی زندگانی و روان میدانند و میگویند،
هر دو اینها دارای جنبش هستند

بیگانه در توضیح بیشتر این مسئله، که چگونه ممکن است یک چیز

بنامهای متعدد نامیده شود، و چنانکه برای مفهوم سوفیست شش تعریف

(۱) *gêgeneîs* یعنی زمین زادگان یعنی آنکسایکه در اصطلاح کنوسی
ماتریالیست نامیده میشود (۲) *eidôn philous* یعنی آنکسایکه
با اصطلاح کنوسی ایدالیست نامیده میشوند

- در نظر سوم، آیا بصورت خرده فروش علوم نمایان نشد؟
 - چرا و در جنبه چهارم خود، بصورت تولید کننده همین علوم و
 فروشنده آنها نمایان شد.

... پهلوان گفتارها و دل بسته نبرد بوسیله کلمات و نگار برنده فن جدل
 جنبه پنجم او است
 - درست است.

- برای پی بردن به جنبه ششم او بحث مفصلی لازم شد و پایان بحث
 تصدیق کردیم که سوفیست کسیست که روان را از پندارهایی که مانع علوم
 هستند تصفیه میکند. - آری: d ۲۳۱ تا e ۲۳۱

وقتی سخن باینجا میرسد، بیگانه به تئنت میگوید، اگر برای
 نامیدن يك چیز توصیفات متعدد بشود و معلوم نباشد که نام اصلی آن
 چیست، باید دانست که همه این توصیفات، ظاهری هستند و این کار، کار
 درستی نیست. یس بهتر است تنبلی نکنیم و تحقیق خود را نیمه کاره نگذاریم
 و این تعریفات گوناگون را که درباره سوفیست آوردیم دوباره بررسی
 کنیم. اضافه میکند، که بنظر من تعریف پنجم از همه تعریفات برای
 نشان دادن جنبه اصلی سوفیست بهتر بود و بتوضیح بیشتر ضد گوئی می-
 پردازد و با توضیح فن تقلید و وانمود کردن، به سنجش، خطا و مسئله «نبودن»
 می پردازد و با این ترتیب بحث درباره بودن و نبودن، پیش کشید میشود.
 بیگانه ضمن چند سؤال و جواب، تئنت را بتصدیق این نکته میرساند
 که «نبودن» بخودی خود را نمیتوان، نه به بیان، نه به لفظ، نه به گفت، و
 نه به اندیشه آورد و نتیجه میگیرد که در این سخن که نبودن باندیشه و گفت

میتوان برای آنها ذات پذیرفت ؟ - نه

- پس، این نتیجه، سخن آنان که کل را در جنبش میگذارند و سخن آنان، که آنرا «يك» و بی جنبش میشمردند، و سخن آنان، که باشند هارا بحساب ایدنه هار دیف می کنند و آنها را «همیشه همان» و تغییر ناپذیر مینامند، همه را برهم میریزد

- و هم چنین سخن آنها که گاهی، کل را یکی میکنند و گاهی آنرا بخش میکنند و بی نهایت را به «يك» برمیگردانند و از «يك» بی نهایت (= «بسیار») بیرون میآورند و يك را به عناصر بیشمار بخش میکنند و یا عناصر بیشمار را در «يك» بهم برمی نهند؛ خواه، این «شدن» دوتای را چون دگر گونی و خواه، چون باهم بودن همیشگی، توضیح دهند، در همه صورت، اگر «هم آمیزی (۱)» در کار نباشد گفتن همه سخنان بالا، با چیزی نگفتن یکی خواهد بود - درست است

- و از این میان، سخن آنها که نمیخواهند با آنان گفته شود که مشارکت است که باعث میشود که هر چیز، نام دیگری، جز نام خود، بپذیرد، از همه بی ارزش تر است. - چگونه؟

- زیرا، «بودن» (۲) در همه نام گزارها مشارکت دارد و به همه مفاهیم جداگانه، (۳)، «دگر» (۴) «بخودی خود» (۵) و هزاران تعینات دیگر

تحمیل میشود « ۲۵۱ a تا ۲۵۲ c

در دنباله این سخنان، یعنی پس از بر شماری فرضیه های بالا که کل در جنبش است و یا بی جنبش است و باشند ها «همیشه همان» هستند،

(۱) summeixis (۲) einaï بمعنای مصدری و نه چون اسم مصدر

(۳) chôris (۴) tôn allôn (۵) kath auto

آورده شد، بودن نیز تعریف‌های متعدد داشته باشد، گفتگوی مفصلی را شروع میکند و درباره بودن، نبودن، جنبش، سکون، «همانی» و «دگری» (۱) و اینکه هیچکدام از اینها بدیگری بر گرداندنی نیست سخن میگوید:

«بیکانه- مثلاً ما میگوئیم انسان و نام‌های سیار درباره آن بکار میبریم یعنی به او، رنگها، شکلها، اندازه‌ها، عیب‌ها (بدها) (۲)، هنرها، و هزاران چیز دیگر نسبت میدهیم و در اینگونه بیان نه تنها تصدیق میکنیم که انسان، هست، بلکه برای نیک و دیگر صفات ییشمار نیز تصدیق میکنیم که، هستند و هم چنین برای هر چیز دیگر. بدینسان، ما هر چیز را نخست «یک» میگیریم ولی فوراً آنرا «بسیار» میخوانیم و نام‌های ییشمار بآن میدهیم. هر نور سیده‌ای میگوید، ناممکن است که «بسیار»، یک و یک، «بسیار» باشد و خوشحال است از اینکه اجازه ندهد گفته شود که انسان نیک است بلکه گفته شود نیک، نیک است و انسان، انسان است

آیا نارواست که «بودن» را با جنبش و سکون، یکی کنیم؟ اگر مثلاً فرض کنیم هیچ چیز با هیچ چیز مشارکت (۳) ندارد آیا جنبش و سکون را از بهره داشتن از هستی منع نکرده ایم؟

تثت - چرا.

- اگر یکی از این دو، هیچگونه مشارکتی با «بودن» نداشته باشد آیا

- (۱) نظر باهمیت زیادی که این مفهوم که بفرانسه *alterité* گفته میشود، پیدا خواهد کرد، آنرا «دگری» ترجمه کردیم که با دیگری اشتباه نشود.
- (۲) «دی» آخر کلمه «دگری» مانند «بیت» سانسکریت و عربی است و شاید بهتر باشد که، بقیاس کلمات سانسکریت برای این معنا، کلمه «دگریت» علم شود (۲) *kakia* یعنی بدی یعنی عیب یعنی نقطه مقابل هنر.
- (۳) *koïnônia*

- فقط مرد ریالک تیکی است که نظر او نافذ است و میداند که چگونه
 يك ایدئ یکتا، به صورتهای بسیار که همه باهم متفاوتند گسترش میابد
 و بایکثائی جامع، همه این صورتهارا دربر میگیرد و چگونه يك ایدئ یکتا
 می تواند در «بسیار» صورت گسترده شود بی آنکه خود، «بسیار» شود و
 یکتائی خود را از دست بدهد.

توانائی تمیز نوع از نوع و تشخیص اینکه «هم آمیزی» میان کدام
 انواع ممکن است و میان کدام ناممکن، یعنی این استعداد ریالک تیکی را
 برای کسی، که پاکیزه و درست و راست میفلسد، نمیپذیری ؟
 - چگونه می توانم این توانائی و استعداد را برای کس دیگری (جز
 فیلسوف) بپذیرم ؟

- در حالیکه، سوفیست به تاریکی «نبودن» پناه برده است و زندگانی
 خود را با این تاریکی مطابقت داده است، فیلسوف به «بودن» توجه دارد و خرد
 ورزی خود را در این موضوع بکار می برد و اگر شناختن فیلسوف آسان نیست
 از اینجاست که پر تو در خشنده «بودن»، مانع اینست که چشم روان توده
 مردم بتواند به چیزهای خدائی نگاه کند و حال آنکه علت شناخته نشدن
 سوفیست اینست که تاریکی «نمودن» مانع، دید است. «b ۲۵۳ تا
 b ۲۵۴

پس از این توضیح، بیگانه به بر شماری انواع می پردازد و چنین
 میگوید :

« بزرگترین این انواع عبارتند از: خود بودن (۱)، جنبش و ایست (= سکون) ایندو، یعنی ایست و جنبش نمیتوانند بایکدیگر آمیزش

بیگانه میگوید: «اگر ما برای همه چیز مشارکت بپذیریم، نتیجه چه خواهد بود؟»

تئت - جنبش، ایست (۱) (= سکون) میشود و ایست نیز بنوبه خود به جنبش درمیآید.

بیگانه - اما ناممکن است که جنبش (۲) بی جنبش و ایست با جنبش باشد ... پس فقط، یکی از سه فرضیه زیر درست است: یا همه چیز، «هم آمیزی» را می پذیرد و یا همه چیز هم آمیزی را رد میکند و یا بعضی چیزها «هم آمیزی» می پذیرند و بعضی دیگر، آنرا نمی پذیرند. اما دو فرض اول ناممکن تشخیص داده شد پس فقط فرض سوم قابل دفاع خواهد بود.

«بیگانه - آیا در صورت درست بودن این فرضیه سوم، نیازمند دانشی نخواهیم بود که بدرستی نما نشان بدهد که کدام انواع، هم آمیزی را می پذیرند و کدام انواع آنرا نمی پذیرند؟»

تئت - چرا و من میخواهم بگویم که این دانش، برترین دانشها است.

- نام این دانش چیست؟ نمیدانم که ما، ندانسته، دانش آزاد مردان برخورد کرده باشیم و بجای شناختن سوفیست که در جستجوی او بودیم فیلسوف را یافته باشیم! - چطور؟

- آیا تقسیم چیزها بحسب نوع و بکار بردن ایده ها در جای خود، دانش دیالکتیک نیست؟ - چرا.

(۱) *stasis* این کلمه از همان ریشه ایستادن است و علم کردن کلمه «ایست» بجای سکون، که بیشتر بمعنای حای گرفتن و آرام یافتن است، کار ناروایی نیست؛ با اینهمه کلمه سکون نیز بکار برده شد (*kinêsis* (۲)

هم كوچك و هم مساوی را مشخص کرده ایم.

پس اگر کسی بما بگوید که نفی يك چیز همانا ضد آنچیز است ما تصدیق نمی کنیم و میگوئیم معنای حرف «نا» و «نه» که چون پیشوند، جلوی نامها گزارده میشود، «دگر» است، d ۲۵۶ تا c ۲۵۷

بیگانه پس از توضیح بیشتر این موضوع، میگوید: دیده شد که ما از حدی که پارمنیدیمین کرده بود فراتر رفته ایم و ایده «نبودن» را واضح کردیم و نشان دادیم که «نبودن» ضد «بودن» نیست بلکه چیز دیگری است و در تعریف «نبودن» گفتیم که نبودن همان «دگر» است.

سپس بد آوردن خلاصه سخنان خود می پردازد و میگوید: پنج نوعی که از آنها سخن گفتیم، بایکدیگر آمیزش می یابند: «بودن» و «دگر» در همه آنها نفوذ دارند و بایکدیگر نیز می آمیزند و بدینسان، «دگر» (= نبودن) نیز از «بودن» بهره دارد و باعتبار همین بهره داشتن، هست؛ و هم چنین «بودن» نیز هزاران هزار بار، نیست؛ و هم چنین دیگر انواع چهار گانه، تك و باها هم، به نسبت های بشمار، هستند و به نسبت های بیشمار، نیستند.

بیگانه پس از این توضیحات میگوید که: ما پی بردیم که «نبودن» نیز نوعی از انواع است و روی همه «بودن» ها گسترده است. اکنون باید به بینیم آیا این «نبودن» با گفتار و پندار نیز آمیزش می یابد یا نه اگر آمیزش نیابد پس ناگزیر همه سخنها حقیقت دارند، و اگر آمیزش یابد، آنوقت، سخن نادرست و پندار نادرست، بوجود خواهند آمد. تصور و بیان چیزهایی که نیستند، موجب نادرستی (= دروغ) (۱) در اندیشه و در گفتار است. اما همینکه دروغ (= نادرست و خطا) پیدا شود، گول و فریب پدید خواهد آمد

یا بند (= نیامیزاند) (۱) ولی بودن با هر دو آنها آمیزش مییابد زیرا هر دو آنها هستند. اما هر کدام از این سه نوع، نسبت بدو نوع دیگر، «دگر» (۲) و نسبت بخود، «همان» (۳) است. a ۲۵۴

پس از توضیح بیشتر دو نوع تازه، یعنی «دگر» و «همان»، بیگانه نتیجه میگیرد که پنج نوع (مفهوم) داریم: بودن، جنبش، سکون، همان و دگر؛ و سپس با بکار بردن این انواع در سنجش موضوع گفتگوی اصلی، چنین استدلال میکند:

ما میگوئیم که جنبش «دگر» است تا «بودن» (= جنبش چیز دیگری است از بودن) پس جنبش، با آنکه از «بودن» بهره دارد ولی در واقع، «نبودن» است. پس لازم میاید که برای «نبودن» (۴) نیز «بودن» بپذیریم؛ نه تنها در مورد حرکت، بلکه در هر چهار نوع دیگر، زیرا طبیعت هر يك از آنها «دگر» است تا «بودن» یعنی همه آنها چیز دیگری جز، «بودن» اند یعنی «نبودن» و از اینرو همه این پنج نوع را از این نظر که «دگر» اند، «نبودن» میخوانیم و از این نظر که از «بودن» بهره دارند، «بودن» باشند کان، (۵) می نامیم. پس، پیرامون هر ایده بسی «بودن» و بی نهایت، «نبودن» یافت می شود. پس ما باید بگوئیم که «بودن»، «دگر» است و باقی انواع، «دگر». پس، هر چند آن که چیزهای دیگر، باشند، همان چندان، «بودن» نیست. زیرا، «بودن»، آنها نیست بلکه خود بودن است.....

نکته دیگر اینست که چیزی که ما «نبودن» نامیدیم، ضد «بودن» نیست بلکه چیز دیگر است. مثلاً وقتی میگوئیم «نا بزرگ» با این کلمه

دارد که خیال است یعنی خیال ترکیب احساس و پندار است. اما گفتیم که گفتار می تواند درست و یا دروغ باشد و چون گفتار، یا اندیشه است، یا پندار یا خیال پس ممکن است بعضی از اندیشه ها پندارها و یا خیالات، گاهی نادرست و دروغ باشند، e ۲۶۳ تا b ۲۶۴

پس از این توضیحات، بیگانه به ذکر خلاصه سخنان خود میپردازد و پس از توضیح اقسام فن های سازنده و فن های تقلید کننده، و هم چنین پس از جدا شمردن مرد سیاسی، از سخنورد مردم، و جدا شمردن دانا از سوفیست، همه تعاریفاتش گانه سوفیست را در عبارت زیر بیان میکند: «فن ضد گوئی که بر بنیاد پندار محض گزارده شده است به فن تقلید (۱) را مییابد و با واسطه نوعی که کار آن ساختن مثل است، خود را به فن ابداع تصاویر می بندد و در این قسم از فن ساختن، که بخش انسانی و نه بخش خدائی این فن است، و حوزه خاص آن گفتار است، ساختن نیرنگ و فریب می پردازد و شعبه میسازد. اینست کار سوفیست. d ۲۶۸ تا e ۲۶۸

*

*

*

۴- مرد سیاسی

در آغاز شرح خلاصه کتاب سوفیست گفته شد که سقراط از بیگانه اینکه همراه تئودور و شاگردانش نزد او آمده بود، خواست که سه مفهوم سوفیست، مرد سیاسی، و فیلسوف را تعریف کند. در کتاب سوفیست، تعریف سوفیست انجام شد و پس از پایان یافتن آن، سقراط از تئودور تشکر میکند که سبب آشنائی او با بیگانه شده است و قرار میبشود که جستجوی

وهمبنکه کول و فریب (۱) درکار آید بته (۲)، 'مَثَل'، (۳) واو هام، (۴) همه چیز را خواهند یافت

گفتیم که سوفیست باین پناهگاه، یعنی پناهگاه 'مَثَل' و اصنام واو هام، پناه برده است ولی با سرسختی انکار میکند که خطا (= دروغ و نادرست) وجود دارد و بعقیده او هیچکس نمیتواند، 'نبودن' را باندیشه بیاورد و با از آن سخن بگوید زیرا 'نبودن' هیچگونه بهره‌ای از 'بودن' ندارد

ولی اینک آشکار شد که 'نبودن' نیز از 'بودن' بهره دارد و او (= سوفیست)، دیگر نمیتواند با این استدلال که 'نبودن' نیست، از خود دفاع کند، b ۲۶۰ تا d ۲۶۰

بیکانه پس از توضیح بیشتر طرز کار سوفیست و استفاده او از فن کار بردن مثال و شبیه چیزها بجای خود آنها، پس از آوردن نمونه‌هایی از سخن نادرست، میگوید که اندیشه (۵)، پندار، و خیال هر سه، هم پذیرنده خطا و هم پذیرنده حقیقت هستند و سپس این سه مفهوم را چنین تعریف میکند: 'اندیشه و گفتار هر دو یک چیز هستند با این تفاوت که اندیشه، گفتگوی درونی و خاموش روان است با خود روان، و گفتار، جریانی است که از روان سرچشمه میگیرد و صورت کلمات از دهان بیرون می‌آید ... هر گفتار، یا تصدیق است یا انکار. و وقتی این تصدیق یا انکار، بطور مآکت و خاموش، در خود روان و باندیشه انجام گیرد، نام آن پندار است و وقتی که پندار با واسطه احساس، به صورت آیدنه آنی، آنوقت نام دیگری

(۱) *apatê* (۲) *eîdôla* (۳) *cîkôn* (۴) *phantasia* (۵) *dianoia* هم بمعنای وهم، هم بمعنای خیال است

در هر شهر، همه ملت را، بردگان و آزادشدگان را، در این پارچه مهم می-
پیوند و بدینسان، سعادت شهر را، بی نقص و خطا، تأمین میکند و به شهر
فرمان میدهد و آنرا هدایت میکند» c تا ۳۱۱

در این کتاب، ضمن توضیح تقسیم بندی مفاهیم، درباره سیاست شهر
و اقسام مختلف حکومت نیز سخنانی گفته شده است که کم یا بیش در زمینه
مطالب کتاب نوامیس و پولیتیا است

متأسفانه کتاب بعدی این ردیف که عنوان آن «فیلسوف» بوده و
قرار بوده که خود سقراط سخنگوی اصلی باشد نوشته نشده است.



۵- فیلب

بعضی از مورخان فلسفه، کتاب فاب (۱) را جزء آثار دوره دوم زندگانی
افلاطون می‌شمرند و می‌گویند این کتاب در فاصله ای که افلاطون مشغول
تهیه کتاب پولیتیا بوده، نوشته شده است

بعضی دیگر، آنرا جزء آثار دوره سوم می‌شمرند و می‌گویند این
کتاب بعد از گفته‌گوهای متافیزیکی نوشته شده است. دلیل طرفداران
عقد اول اینست، که در فیلب، طرف اصلی گفتگو سقراط است و حال آنکه
در کتابهای بعد از ثتت، جای سقراط بکسان دیگر داده شده است؛
در پارمنید، بد پارمنید؛ در سوفیست و پولیتیک، به بیگانه‌ای از شهرالیه،

تعریف مردسیاسی شروع شود ولی ایندفعه، طرف گفتگو سقراط جوان، یکی دیگر از شاگردان تئودور، باشد و ثمت خستگی در کند و بهمین قرار گفتگو شروع میشود.

روش تحقیق، در این کتاب، کم یا بیش همان روش کتاب سوفیست است با این تفاوت که در اینجا اهمیت بیشتری به نمونه راهنما داده شده است و هم چنین برای روش دو بخشی (۱) شرط تازه ای معین شده است و این شرط که افلاطون آنرا، اندازه درست (۲) نامیده است در روش تقسیم دو بخشی، در بیشتر این کتاب، رعایت شده است.

در این کتاب ضمن بکار بردن این روش برای جستن تعریف مردسیاسی نخست به تقسیم دو بخشی دانش پرداخته میشود و گفته می شود که دانش یا عملی است (۳) یا نظری (۴)؛ دانش نظری یا نقدی (۵) است و یا راهنما (۶) و پس از ذکر این نکته که سیاست از دانشهای نظری راهنماست، آنرا فن شاهانه می نامد. بیگانه، برای روشنگری روش کار، به تقسیم بندی موجودات زنده می پردازد و سپس مفهوم پارچه باف را چون نمونه راهنما، انتخاب میکنند و پس از توضیح اقسام بافندگی، کار سیاست را به بافندگی تشبیه می کند و میگوید چنانکه بافنده، عوامل متفاوت را یکدیگر می پیوندد، مردسیاسی نیز خصوصیات انسانی یعنی جرئت، و مبانه روی (= خویشتن داری) را میگیرد و آنها را باهمانند اندیشی (۷) و دوستی یکی میکند و باین ترتیب، بهترین و باشکوه ترین پارچه ها را میبافد.

praktikê (۳) to metrion (۲) dichotomia (۱)

epitaktikon (۶) kritikov (۵) gnostikê (۴)

omonoia (۷)

چیزهای از این نوع، نیک هستند. ما میگوئیم چنین نیست و دانستن (۱) و فهمیدن، (۲) و یادداشتن (۳)، و همه چیزهایی که باینها خویشاوندانند مانند پندار است و خردورزی حقیقی، برای کسانی که می توانند از اینها بهره مند باشند، ارزش بیشتری دارند. خوشی « c تا b ۱۱ و از پروتارک می خواهد، بجای فیل که از اداه بحث خودداری میکند، با او گفتگو کند؛ و باین ترتیب، گفتگوی سقراط و پروتارک شروع میشود و فیل نیز نگاه سخنانی میگوید

این گفتگو دارای چهار بخش است در بخش اول، سقراط، ضمن گفتگوی با پروتارک، پی می برد که زندگانی باندبختی را نمی توان منحصر به خوشی و یادداشتی وابسته دانست زیرا هیچیک از اینها تنهایی نمی تواند نیک خوانده شود و هیچکس طالب یک زندگانی که سراسر آن، خوشی و خشنودی تما یالات باشد و حتی بر تو خفیه از فهم و یاد دانستن در آن پیدا نشود، نیست (b ۲۱) و همچنین هیچکس خواهان یک زندگانی که سراسر آن دانستن و فهم و یاد باشد و هیچگونه درنج و خوشی در آن پیدا نشود (d ۲۱) نیست

سقراط، با توضیح دقیق این دو قسم زندگانی، باین نتیجه میرسد که هیچیک از اینها به تنهایی، نیک نیست و نیکبختی فقط در قسمی زندگانی است که در آن، خوشی و دانائی نایکدیگر آمیزش یافته باشند در بخش دوم گفتگو، سقراط بیان میکند که هر چیز که در جهان هست نتیجه با هم آمیختن چهار نوع است و این چهار نوع عبارتند از بی حد، (۴)

phronein (۱) noein (۲) memnēstai (۳) apeiron (۴)

در تیمه، به تیمه، در کریتهاس، به کریتهاس، و در کتاب نواهبس، سقراط حضور ندارد و مردی از آتن سخنگوی اصلی است

دلیل طرفداران عقیده دوم اینست که در فیلب، طرز تقسیم بندی موضوع در روش بررسی، شش به گفتگوهای متافیزیکی است و همه اصولی که از پولیتیا تا پولیتیک شرح داده شده در فیلب رعایت میشود و از اینرو این کتاب، بعد از کتاب «مرد سیاسی» نوشته شده است

بنظر میآید که عقیده دوم درست تر باشد. ممکن است ایراد شود که آخرین سه گفتگوی متافیزیکی در روز آخر آزادی سقراط صورت گرفته است و در فیلب اشاره نشده که این گفتگو در زندان صورت گرفته است پس حضور سقراط، چون طرف اصلی گفتگو، دلیل بر اینست که گفتگوهای کتاب فیلب، بیش از کتاب ثئمت، است در حوای این ایراد می توان گفت که افلاطون در بیشتر کتابهای خود به تطبیق تاریخ پیش آمدهائی که در آنها شرح داده میشود توجه دقیقی نداشته است چنانکه مثلاً فدون. آخرین ساعت زندگانی سقراط را شرح میدهد در صورتی که همه مورخان فلسفه، آنرا پیش از پولیتیا و ثئمت میگذارند که هر دو، طرف اصلی گفتگو هنوز سقراط است

موضوع کتاب فیلب بررسی مفهوم خوشی (۱) است. سقراط به پروتارک (۲) که از قضات جوان آتنی است، میگوید بعقیده فیلب، برای هر حیز که زنده است، خوشی، شادی (۳) و خوشنودی تمایلات (۴) و همه

کور، اداره می‌شود و با اینکه هوش، ودانائی خدائی شکفت انگیزی
 آنرا اداره میکند و منظم میکند (۲۸d)، نتیجه میگیرد که در کل جهان
 بسی عوامل بیحد و باندازه کافی از عواملی که از نوع حد هستند وجود دارند و
 همه این عوامل بوسیله علتی منظم و مرتب میشوند و این علت را می‌توان
 بحق، دانائی و هوش نامید (۳۰c)، پس، در آمیزش خوشی، که نامحدود
 است، واحد، هستی یافتن خوشی باندازه درست، علت این آمیزش
 که دانائی است، بسی برتر از سه نوع دیگر یعنی بیحد و حد و انداز است.
 در بخش سوم، سقراط به شرح جگونگی تولید خوشیها و دانائیها
 و مراتب آنها می‌پردازد و از خوشیهای پاک و خوشیهای حقیقی و هم‌چنین
 خوشیهای شدید، سخن میگوید و اقسام خوشی و رنج را توضیح میدهد و
 یادآور میشود که بعضی از اقسام خوشی یا رنج، بدون تاثرات تن، و آزاد
 از تن، در روان ایجاد میشوند: امید که پیش در آمد خوشی است و بیم و اندوه
 که موجب رنج و درد هستند، هر دو باعث قسمی از خوشی یا رنج می‌شوند
 که کاملاً از تاثرات تن آزاد است (۳۲c) سپس اضافه میکند که زندگانی،
 که در آن نه خوشی و نه رنج است، زندگانی خدائی است و در جهان انسان،
 هیچگاه چنین زندگانی که سراسر آن دانائی باشد، یافت نمیشود
 در بخش چهارم، سقراط پس از گفتن اینکه زندگانی با نیکبختی
 (۱)، آن زندگانی است که در آن خوشیها و دانائیها با هم آمیزش یافته باشند،
 برای شناساندن نیکبختی چنین میگوید:

«سقراط - اگر از خوشیها برسیده‌شود: آيا شما میخواهید از همه
 نوع دانائی جدا بمانید و یا اینکه میپذیرید که با آنها یگانه شوید و

حد (۱)، اندازه (۲) و علت (۳): از آمیزش حد و بیحدی، اندازه درست می شود یعنی بیحد. بوسیله حد محدود میشود و نتیجه این محدود شدن، اندازه و مقدار دقیق (۴) و یا مقدار لازم و اندازه درست است؛ و این نوع سوم یعنی اندازه درست است که باعث میشود که هر چه که از دو نوع اول، یعنی بیحدی و حد، زائیده شده، بهستی درآید (= بسوی هستی زائیده شود) (۵) (۲۶d) - یعنی وجودی قابل زندگانی گردد. اما این «با هم آمیزی (۶)» (= زناشویی) دو نوع اول بسته به علتی است زیرا «هر گونه، شدن (- هستی یافتن) از تأثیر يك علت است (۷)» (۲۶e)

سقراط پس از توضیح کامل هر يك از این چهار اصل (- نوع) یعنی بیحدی و حد و اندازه و علت، مگوید، خوشی به تنهایی بیحد است و دانائی، علتی است که آنرا با حد آمیزش می دهد، یعنی محدود میکند از این آمیزش، خوشی پسندیده بوجود می آید که عبارتست از خوشی با اندازه درست، «هم خوردن این اندازه، رنج است».

سقراط، از این توضیحات نتیجه میگیرد که نسکختی در زندگانی، وقتی حاصل میشود که خوشی و دانائی با یکدیگر آمیزش یابند و در این «با هم آمیزی»، دانائی که از نوع علت است برتری داشته باشد، و پس از بحث درباره اینکه آیا جهان با نیروی «بی خرد» (۸) با اتفاق و یا با تصادف

aītia (۳)	to metron (۲)	peras (۱)
summixomaī (۶)	génésis eīs ousia (۵)	poson (۴)
pante ta gignomēna dia tina aītian gignesthai (۷)		

هر چیز که، میشود، علتی میشود؛ این، ساده ترین صورت قانونیست که امروزه «انون علیت مینامند و چنانکه پیداست افلاطون نخستین کسی است که این قانون را بیان کرده است (۸) alogou

یاد و از طرف پندار راست، در پاسخ ما آورد، گفتاری هوشمندانه و پیرازدانی
نمیخوانیم؟ چرا **b ۶۳ تا a ۶۴**

پس از سنجش بیشترین موضوع، سقراط می پرسد: «در این «باهم آمیزی»، کدام عامل گرانبها تر است که ما آنرا علت ارزش این آمیزش بدانیم و بررسی کنیم که آیا در این کل با هم آمیزش یافته، آن عامل، با خوشی نیست و خوشاوندی بیشتر دارد با نا هوش؟. همه کس میدانند که هر گونه آمیزش، از هر چه که می خواهد ساخته شده باشد، اگر «هم اندازه گی» (۱) و اندازه نداشته باشد، عوامل سازنده خود را خراب می کند و خود بر از میان می رود زیرا بدینسان، «با هم آمیخته» نیست، بلکه «در هم ریخته» است.

پروتارک- راست است.

- پس، از اینجا پی می بریم که نیروی نیک به طبیعت زیبا پناه برده است زیرا در همه جا اندازه و «هم اندازه گی» نمایندگی زیبایی و هنر هستند - کاملاً

- و چنانکه گفتیم، در این «باهم آمیخته»، حقیقت نیز با آن دو همراه است - کاملاً.

- پس، اکنون که ما نمیتوانیم، نیک را در یک ایده یگانه دریافت کنیم، بهتر است آنرا در سه ایده، زیبایی، «هم اندازه ای»، و حقیقت، بیایم و بگوئیم که همکاری این سه ایده، باعث نیک بودن «باهم آمیخته» است

- درست است، **c ۶۴ تا d ۶۵**

پس از این، سقراط ب جستجوی نزدیکی و خوشاوندی، هوش و خوشی

همه با هم باشید؟ جواب خواهند داد: تنها ماندن و جدا بودن، برای هیچ نوعی، نه ممکن است نه سودمند، ولی ازمیان همه انواع (دانائی)، آن نوع که باقی آنها را بشناسد و هر يك از ما را نیز بشناسد، بهترین یار ما خواهد بود.

پروتازك - ما نیز میگوئیم که این پاسخ زیباست.

- سپس اگر از دانائی و هوش بیرسم: آیا احتیاج دارید که خوشی هارا با شما یار کنیم؟ از ما خواهند پرسید: کدام خوشیهارا؟ - شاید - ما خواهیم گفت: علاوه بر خوشیهای حقیقی، آیا احتیاج دارید که بزرگترین و شدیدترین خوشیهارا نیز با شما همخانه کنند؟ دانائی و هوش خواهند گفت: چگونه مامی توانیم چنین آرزویی داشته باشیم که اینها با ما همخانه باشند؟ اینها که، برای ما، مانع بوجود میآورند و با تحریکات دیواندوار، روانرا که جایگاه ماست، مغشوش میکنند و هم از آغاز، مانع پیدایش مامی شوند و باعث می شوند که یشتر فرزندان ما پس از تولد ازمیان بروند؛ اما خوشیهای حقیقی و پاک که از آنها سخن گفتی، بدان، که آنها تقریباً خوشاوندان نزدیک ما هستند و تو میتوانی علاوه بر آنها خوشیهای را که با سلامتی و خویشتن داری همراه اند و هم چنین همه آنها یکملازمان هنر هستند و در همه جا با آن همراهند، در این آمیزش پذیر ی ولی آمیختن خوشیهای که همیشه بادیوانگی و عیب ملازم اند با هوش، از ناخردی است و اگر نخواهند زیباترین آمیزش و بهترین آمیخته (خوشی و دانائی) را بسازند و پی ببرند که نیک، در انسان و در جهان، چگونه ایده ایست، باید فقط خوشیهای پاک و خوشیهای حقیقی را با دانائی و هوش، آمیزش داد - آیا ما این گفتار را که هوش از طرف خود و از طرف

ت - آثار دوره چهارم

این آثار عبارتند از کتاب تیمه، (۱)، کتاب نایکریاس و کتاب نوامیس که بزرگترین کتابهای افلاطون است.

۱- تیمه

در آغاز این کتاب، شرح داده میشود که سقراط، کریتاس، (۲) و تیمه نزد یکدیگر آمده‌اند و قرار است در مقابل سخنانی که سقراط، روز گذشته، گفته است، آنها نیز او را بگفتاری مهمان کنند. نخست، سقراط بشرح خلاصه گفتگوی روز گذشته خود می‌پردازد و یادآوری میکند که دولتی که ما سازمان داده‌ایم، دولت ایده‌آلی است و من نمیتوانم نمونه واقعی آن را نشان بدهم. کریتاس میگوید: «سقراط، جشنی که ما میخواهیم برای تو بگیریم چنین خواهد بود. نخست تیمه که میان ما بهترین دانشمند هیئت ستاره‌شناسی است و از همه ما بیشتر برای نفوذ در طبیعت کیهان کار کرده است، سخن خواهد گفت و از وجود آمدن جهان شروع میکند و گفتار خود را با شرح طبیعت انسان پایان میدهد، پس از او، من، انسانی را که از گفتار تیمه زائیده خواهد شد، طبق اندیشه‌ها و قوانین سولون بررسی خواهم کرد و آنرا بشما خواهم شناساند تا با مردانیکه شما برای اداره شهر ایده‌آل انتخاب کرده‌اید مقایسه شود»

b - a ۲۷

با این ترتیب، تیمه شروع بسخن گفتن میکند و طی گفتار بلندی که تا پایان کتاب ادامه دارد، نخست درباره دوجهان، که یکی معنوی،

(۱) Timaios بنظر می‌آید که از فیثاغورثیان ایتالیائی بوده است

(۲) Kritias

با سه ایدهٔ زیبایی و هم اندازه گی (= تناسب درست) و حقیقت می پردازد و پنج عامل را شرط زندگانی نیک می شمرد که بترتیب ارج و ارزش یعنی نزدیکی و خویشاوندی آنها با نیک عبارتند از: اندازه و با اندازه گی، هم اندازه گی، و زیبایی، هوش و دانائی، دانشها و خوشبهای پاک، و همراه با همه آنها، حقیقت.

در پایان گفتگو، سقراط خلاصهٔ موضوع گفتگو را بشرح زیر تکرار میکند: «فیلب میگفت که خوشی، در تمامی صورتهای آن، همان نیک است. من، بادر نظر گرفتن نکته‌هایی که سنجیده شد، عقیدهٔ فیلب و هزاران کسان دیگر را نپذیرفتم و گفتم که برای زندگانی انسان، هوش بسی برتر و نیکوکارتر از خوشی است. پس از بحث و سنجش این موضوع پی بردیم که هیچیک از این دو به تنهایی کافی نیست و با چنین دلایلی روشن کردیم که نه خوشی و نه هوش، هیچکدام، همان خود نیک نیستند زیرا هیچیک برای خود کافی نیست و به کمال و مقصد نمیرسد. اما در میان عواملی که در نیکبختی مؤثر اند، هوش، بسی برتر از خوشی است و خوشی فقط در مرتبهٔ پنجم یعنی آخرین مرتبهٔ این عوامل جا دارد و نه در مرتبهٔ اول، گویا که همهٔ گاوها و اسبها و همهٔ حیوانات، عکس این مطلب را گواهی دهند. تودهٔ مردم نیز، خوشی را نیرومندترین عامل زندگانی نیک، می شمرد و عشق حیوانات را دلیل درستی عقیدهٔ خود میداند، و گواهی عشق پرورش یافته از شهود خدای فلسفه را برای برتری دانائی و هوش، به خوشی، کافی نمیداند، γββτ-ατδ»

*

*

*

سپس تیمه بشرح جزئیات جهان، شکل آن، شکل آسمان و ساختمان ستارگان و اقسام موجودات زنده: قسم خدائی، پرندگان، حیوانات دریا و حیوانات زمین و توضیح جزئیات تن انسان می‌پردازد و از نظم جهان و اهمیت لزوم (۱) سخن میگوید و نظریه‌ایده (۲) را بیان میکند و از شدن و بودن، جنبش، و بی‌نظمی بحث می‌کند، و با تفصیل، بتوضیح شکل اجسام و تغییر شکل آنها و جنبش عناصر و تغییر جا و گوناگونی اجسام و خاستگاه احساس، خوشی، رنج، مزه‌ها، رنگها، و صداها می‌پردازد و پیش از ادامه این بحث، سخنان خود را بشرح زیر خلاصه می‌کند: چنانکه گفته شد، در آغاز، همه چیز ناموزون بود (۳)، خدا، در هر یک از چیزها «هم اندازه‌گی» پدید آورد... زیرا پیش از آن، هیچ چیز از نظم بهره‌داشت و شایسته این نبود که نام داشته باشد مثلاً آتش یا آب یا چیز دیگری از این نوع، و خدا بود، که همه چیز را منظم کرد تا اینکه یک کل زنده‌ای که همه زندگان، چه میرندگان و چه نامیرندگان، را در بر دارد، بوجود آمد؛ «سازنده» زندگان نامیرنده، خود خدا بود ولی برای ساختن زندگان میرنده، به زادگان خود (= خدايان) دستور داد که آنها را «سازند» *69. b1e*

تیمه، پس از آوردن خلاصه سخنان خود، بتوضیح مفصل قسم‌زندگان میرنده و چگونگی تن آنها و کبد و کلیه و طحال و روده‌ها و استخوان و گوشت و پوست و ریشه و دهن و دندان آنها می‌پردازد و از گیاهان و روان گیاهی و تنفس و تغذیه، سخن میگوید و بیماریهای تن و بیماریهای روان را توضیح می‌دهد و اصل معالجه روان و تن را «هم اندازه‌گی» آنها می‌شمرد

(۱) *ananhkê* (۲) این نظریه، پس از این، ضمن «نظر کلی به فلسفه افلاطون» توضیح داده خواهد شد. (۳) *ataktos*

یعنی باندیشه آمدنی، و فهمیدنی است و همیشه همان است، و دیگری دیده شدنی، یعنی احساس شده، و پنداری است، و همیشه زائیده میشود و از میان می‌رود، و هیچگاه نیست، سخن می‌گوید و اضافه میکند که از آنجا که «هر چیز که زائیده میشود بطور لازم از تأثیر علتی زائیده میشود» (۲۸ a) پس بایستی پیدایش جهان نیز علتی داشته باشد. تیمه، پس از بیان این قانون علتیت می‌گوید: «سازنده (۱)»، هر گاه بجهان معنوی، که همیشه همان است، نظر دارد. و ایده‌ها را نمونه کار خود می‌گیرد چیز هائی بوجود می‌آورد که همه زیبا هستند و مروت بجهان دیده شدنی، که زائیده شده است، نگاه میکند. و نمونه‌ای که زائیده شده است بکار می‌برد. محصول کار او، زیبا نخواهد بود (۲۸b) و اضافه میکند که علت پیدایش هر دو جهان، همانا نیکی ذات خدا است. خدا می‌خواسته است که همه چیز نیک باشد و تا جائی که نتوانسته است هر گونه کمبود را از جهان دور داشته است و همه چیز را از بی نظمی به نظم در آورده است زیرا میدانسته که نظم بسی نیکوتر از بی نظمی است؛ و با این گونه خردورزی، پی برده است که هیچگاه از چیزهای دیده شدنی، کل خالی از هوشی، که بهتر از کل هوشمند باشد، بیرون نخواهد آمد و هم چنین، هوش، هیچگاه و در هیچ چیز، اگر آنرا از روان جدا سازند، پیدانخواهد شد و از این رو، پس از گذاردن هوش در روان و روان در تن، جهان را از روی این نمونه زنده بوجود آورده است یعنی جهان موجودی زنده است و دارای هوش و روان است و از تأثیر «پیش اندیشی» (۲) خدا بوجود آمده است (۳۰ a تا c)

(۱) *dēmiourgos* یعنی صنعتگر و در اینجا یعنی ایزد یا ایزدانیکه خدا، بساختن جهان واقعی گمارده است. (۲) *pronoia*

که خود طبق نوامیس حکومت میکند، برای کبفردادن به این نژاد گمراه همه خدایان را احضار کرده و با آنها چنین گفت:

دنباله این کتاب نوشته نشده است ولی بنظر میآید که زلزله ای که این جزیره را از میان برده، همان کیفری است که زئوس برای مردمان آتلانتیس معین کرده است

کریتیاس ضمن نقل داستان خود از سازمان شهر آتن پیش از تاریخ و سازمان لشگری و کشوری آتلانتیس و جغرافیا و تقسیمات شهرهای این دوقاره سخن میگوید و یادآوری میکند که هنوز بقایای این قاره، در سر راه کسانی که میخواهند از این دریا (مدیترانه) مدریای نرگ (اقیانوس اطلس) وارد شوند مانع کشتیرانی است.

*

*

*

۳- نوامیس (۱) یا قوانین

این کتاب که بزرگترین کتاب و آخرین کتاب افلاطون است، دارای ۱۲ دفتر است سه دفتر آن حکم مقدمه کتاب را دارند و در آخر دفتر سوم گفته میشود که «فرض کنیم ما نخستین بنیاد گزاران یک کشور (= کشور) هستیم، بیائید نظریات خود را درباره این شهر بیان کنیم». از دفتر چهارم تا آخر دفتر هشتم، سازمان این شهر ایدآل بررسی میشود و از محل آن، ساکنین آن، مخزنات قانونگزاری وعده ساکنین و تقسیمات

(۱) *nomôn* جمع *nomos* است که مترجمان سریایی آثار افلاطون «ناموس» نوشته اند. اروپائیان این کلمه را «قوانین» ترجمه کرده اند و چون هردو کلمه ناموس و قانون، یونانی هستند پس بهتر است که در فارسی نیز ناموس نوشته شود و عنوان این کتاب «نوامیس» باشد نه قوانین.

واز تولد حیوانات وانتقال ارواح سخن میگوید و گفتار خود را با این عبارت پایان میدهد:

«گفتار ما دربارهٔ کل (=جهان) پایان رسید. این کل که همهٔ موجودات زندهٔ میرنده و نامیرنده را در بر دارد، خود، زندهٔ دیده شدنی و شامل همهٔ زندگان دیده شدنی است؛ خدای محسوسی است که مثال خدای معنوی (۱) است، بسی بزرگ، بسی نیک، بسی زیبا و بسی کامل است و تنها هم نژاد آن، آسمان است.» ۹۲۷



۲- کریتیاس

کتابی است نیمه تمام که دنبالهٔ کتاب تیمه است و چنانکه در آغاز تیمه قرار شده بود پس از پایان رسیدن گفتار تیمه، کریتیاس شروع بسخن گفتن میکند و همان داستان آتلاتیس (۲) را که در کتاب تیمه باختصار از قول جد خود نقل کرده بود (۲۵-۲۴) در اینجا با تفصیل بیان میکند و دوباره یادآوری میکند که این داستان را کاهن مصری برای سولون گفته و سولون برای جد او، کریتیاس پیر، گفته است.

خلاصهٔ این داستان اینست که در روز گاریش از تاریخ، در اقیانوس اطلس کنونی، جزیره‌ای بوده بزرگتر از آسیا و آفریقا با هم. مردمان این جزیره که همزمان با یونان پیش از تاریخ زندگانی میکردند، مردمانی بس ثروتمند و نیرومند بوده اند ولی کم کم از فضیلت و تقوادروری کرده به عیب گرائیده اند و نوامیس شهر را زیر پا گذاشته اند و زئوس، خدای خدایان

داده شده و برای شناساندن فلسفه افلاطون ضروری است، همانا تصدیق در روان است، چون دو علت اولی جهان چگونگی این موضوع در دفتر دهم این کتاب توضیح داده شده است:

در پایان دفتر نهم، پیر مرد آتنی، بشرح اقسام زور کوئی پرداخته و قانون جزائی هر کدام را ذکر کرده است.

در آغاز دفتر دهم اصل کلی همه این قوانین را شرح زیر بیان میکند:

هیچکس حق ندارد، چیزی را که از آن دیگری است بردارد و یا ببرد و هیچکس حق ندارد مال دیگران را بکار خود ببرد مگر با اجازه مالک آن و پس از بر شماری اقسام تجاوز ب دیگران، پیر مرد آتنی، میگوید: کسی که وجود خدایان عصبه دارد هیچگاه کار ناروایی انجام نمیدهد و گفتار نزه کارانه ای بر زبان نماند و کسی که کار خلاف قانون انجام میدهد با یی از این سه عقیده گمراه شده است: یا اینکه عصبه دارد که خدایان وجود ندارند و یا اینکه وجود دارند ولی بکار مردم کاری ندارند و سوم اینکه وجود دارند و بکار مردم نیز کار دارند ولی با دعا و قربانی میتوان تصمیم آنها را تغییر داد (تا ۸۸۵c) و اضافه میکند که برای نشان دادن نادرستی این عقاید، بایستی با آرامی و بی خشم بداندگان آنها نصیحت کرد و نمونه ای از این نصیحت را ذکر میکند (۸۸۸a تا ۸۸۸d)

پیر مرد آتنی، میگوید: اما سرچشمه هر سه این عقیده ها، سخن شگفت انگیزی است که کسانی که دانشمندترین بحساب می آیند، تبلیغ میکنند. اینها میگویند: همه چیزهایی که هستند، بوده اند و خواهند بود، هستی

آنها بطبقات و انتخاب قانونگذاران و وظایف آنها و تربیت جوانان و زندگانی اقتصادی و جشنها و بازیهای این شهر سخن گفته میشود.

چهار دفتر آخر یعنی از دفتر نهم تا دوازدهم، شامل قوانین جنائی و جزائی و حقوقی و هم چنین وظایف اشخاص نسبت بیکدیگر و وظایف اجتماعی و خانوادگی و روابط با خارجیها و تشریفات مذهبی و بالاخره وظایف شورای رهبران و هیئت نظارت است

گفتگوی میان سه پیر مرد صورت میگیرد که یکی از آنها که نام او آورده نشده، از مردم آتنی است، دیگری پیر مردی است از مردم جزیره کرت بنام کلینیاس و سومی که نام او مگیلوس است از مردم سیپارت است.

سخنگوی اصلی همان پیر مرد آتنی است که بعقیده مورخان فلسفه همان خود افلاطون است

کتاب نوامیس شامل يك تحديد نظر کلی است که افلاطون در همه آثار خود کرده است و بسیاری از نظریات خود بخصوص نظریاتی را که در کتاب پولیتیا نوشته است، انتقاد کرده است

آوردن خلاصه این کتاب، آسان نیست زیرا رویهم ۱۳۴۴ سطر مطلب دارد؛ و از آنجا که مقصود از آوردن خلاصه آن از افلاطون اینست که زمینه شرح فلسفه او فراهم گردد و برای اینکار همان آثاری که تا کنون خلاصه آنها آورده شده است کافی است، اینست که، بجز يك موضوع که در کتاب نوامیس، روشن تر از کتابهای دیگر توضیح داده شده است، آوردن دیگر مطالب این کتاب، که بیشتر آنها در موضوع حقوق مدنی، حقوق جزائی و قوانین اجتماعی است، ضروری نیست.

موضوعی که در کتاب نوامیس، روشن تر از کتابهای دیگر شرح

بود... « (e ۸۸۸ تا a ۸۹۰)

پس از بیان عقاید ایندسته (۱) که دانایان و دانشمندان نامیده شده‌اند پیرمرد سپارتی و پیرمرد کرتی از افلاطون می‌خواهند که جوابی را که میتوان باینگونه دانایان داد، اظهار کند افلاطون می‌گوید: «کسانیده از این عقیده پشتیبانی میکنند که آتش، آب، خاک و هوا، نخستین عناصر هر چیز هستند و باینها طبیعت نام می‌دهند، بدین اندیشه‌اند که روان، پس از اینها ساخته شده است. و از اینرو سرچشمه اصلی پنداری فهمانه همه مردمانی که به تحقیق درباره طبیعت مینازند، همین (تصور بعدی بودن روان) است... اینها، روان را که علت اولی هر تولید و از میان رفتن است آخرین چیز پنداشته‌اند و سرچشمه اشتباه آنها درباره ذات خدایان از همینجاست که نخستین چیز را آخرین چیز شمرده‌اند... و طبیعت و نیروی روان را نشناخته‌اند، و حال آنکه، پندار، توجه (۲)، هوش، صنعت و قانون، همه پیش از سنگین و نرم و سخت و سبک (= آب و آتش و خاک و هوا) هستند... پس ما، اگر بتوانیم نشان دهیم، که روان از هستی هائست که پیش از آتش و با هوا بوده‌است، حق خواهیم داشت بگوئیم که روان، بیش از هر چیز دیگر، بطبیعت هستی دارد. « (e ۸۹۱ d ۸۹۲)

افلاطون، پیرمرد آتنی، پس از بیان روش ابیات خود، و نیایش بدرگاه خدایان، و توضیح اینکه بعضی چیزها متحرک و بعضی دیگر ساکن‌اند و پس از تقسیم حرکت (تغییر)، بحرکت سرجا و حرکت با تغییر جا و شرح انتقال حرکت از یک چیز به چیز دیگر و پس از توضیح چگونگی برخورد

(۱) بنظر می‌آید که مراد افلاطون از ایندایان، همانا Prodikos سوفیست، و باامپدکلس و پیروان اوست. (۲) épiméléia

خود را از طبیعت و یا صنعت (techné) و یا از تصادف (۱) دارند آشکار است که بزرگترین و زیباترین هستی ها، ساخته طبیعت و تصادف هستند و که چکترین آنها ساخته صنعت و صنعت، مواد اولی کار خود را از چیزهائی که طبیعت ساخته است میگیرد..... آتش، آب، خاک و هوا، بعقیده این دانشمندان، ساخته طبیعت و تصادف هستند و زمین، خورشید، ماه و ستارگان همه از همین عناصر اولی که بی روان اند، ساخته شده اند و این عناصر در نتیجه تصادف، یکدیگر بر خورد کرده و بعات خویشاوندی که میان آنهاست با یکدیگر ترکیب شده اند و سرد با گرم، خشک با تر، نرم با سخت، و همه آمیخته های اصدار، با یکدیگر آمیخته شده اند و این آمیزش نتیجه بازی تصادف، است و همه آسمان و هر چه در آن هست و همه حیوانات و کباهان، بی دخالت هوش و یا خدایان، از طبیعت و تصادف، هستی یافته اند صنعت نیز ساخته همین دو عامل یعنی طبیعت و تصادف است و آخرین ساخته آنهاست ولی خود نیز، گاهی به تنهایی، سازنده بعضی چیزهست، مانند نقاشی و موسیقی؛ و گاهی با کمک طبیعت، مانند پزشکی، کشاورزی و ورزش.

خدایان نیز ساخته صنعت هستند و هستی آنها از طبیعت نیست بلکه از قوا این است و بهمین دلیل است که در میان هر قوم یکدسته خدایان ستایش میشوند، بحسب عقاید قانونگذاران آنها. و از اینجاست که زیبایی اخلاقی، یعنی شرف و جوانمردی، بحسب طبیعت، چیز دیگر، و بحسب قانون، چیز دیگر است و هم چنین راستی و درستی نیز همیشه موضوع بحث بوده است و خواهد

(۱) Tûchê که آلمانیها Dikê تلفظ میکنند، بمعنای تصادف، قسمت و بخت است و بامخدای سر بوش و تقدیر نیز هست ولی چون در این بحث که قدیمی ترین صورت بیان ماتریالیسم است، سخن بر سر انکار خدایان است، اینست که ترجمه آن به تصادف ترجیح داده شد.

از توضیح اینکه برای هر چیز، يك ذات (۱)، يك سخن (۲) و يك نام (۳) می-پذیریم، افلاطون میگوید: «چیزیکه نام آن روان است، تعریف آن چیست؟ آیا چیز دیگری، جز اینست که هم اکنون گفتیم، یعنی حرکتی که میتواند خود را حرکت در آورد؟»

کلینياس - ما ثابت کردیم که روان اصل حرکت است، و بدینسان ثابت میشود که روان از همه قدیم تر است.

- و ما موافق شدیم که، از آنجا که روان قدیم تر از تن است، پس هر چیز که از روان است، قدیم تر از چیزی است که از تن است. یعنی اخلاق، خصلت اراده، خرد و ورزی، بندها را راست، توجدها، یاد، همه اینها مقدم به درازا، پهنای ذرفا، و نیروی تنها هستند. آیا از اینجا لازم نمیآید اقرار کنیم که روان علت نیک، بد، زیبا، زشت، راست و درست و نادرست و ناراست و هم چنین علت همه اعداد است؟

- چگونه میتوان تصدیق نکرد که چنین است؟

- آیا این روان که همه چیزهای متحرک را از درون اداره میکنند،

آیا تصدیق نمکنیم که آسمان را نیز اداره میکنند؟ «e ۸۹۵ تا e ۸۹۶ پس از تصدیق کلینياس افلاطون میپرسد «يك روان یا چندین روان؟» و خود او جواب میدهد که افلاطون «يكی که «يك کار» (z) است و دیگری که نیروی آن، کردن کاری ضد (آن یکی) است» e ۸۹۶

این گفتار آخری که در کتاب اپی نومیس (۵) نیز تکرار شده است،

(۱) ousia (۲) logos، در اینجا بمعنای سخنی است که بوسیله آن چیزی شناسانده میشود؛ یعنی تعریف (۳) onoma (۴) euergetikos (۵) Epinomis (۹۸۸e)

اجسام متحرك يكديگر و كاهش و افزايش سرعت آنها و يا گذر كردن آنها از ميان يكديگر و در آمدن بصورت يكچيز و مانند اينها ، ميگويد «ما همه اقسام حر كت را بر شمرديم، بجز دو قسم آنرا ... يكي از اين دو قسم، حر كتي است كه همه چيز را بحر كت در ميآورد، بدون اينكه بتواند خود را بحر كت در بياورد و ديگري كه قسمي متمناي است، حر كتي است كه هميشه ميتواند، هم خود و هم چيزهاي ديگر را بحر كت در آورد، خواه اين چيزها از راه جدا كردن (۱) و خواه از راه با هم كردن (۲) ، خواه افزايش و خواه كاهش، خواه توليد و خواه از ميان رفتن، بوجود آمده باشند .. از ميان اين ده قسم حر كت، کدام قسم را با بستي بر تر از همه دانست؟ كلينباس - حر كتي كه ميتواند خود را بحر كت در آورد، بر تر از همه

اقسام حر كت است. « a ۱۹۴ d ۱۹۴

افلاطون، پس از چند سئوال و جواب ديگر، ميگويد « اصل كلي و اولي حر كتها، خواه براي چيزهايي كه بي حر كت اند، و خواه براي چيزهايي كه حر كت دارند، حر كتي است كه خود را بحر كت در آورده است و ما تصديق ميكنيم كه اين حر كت قدمي ترين و لازم ترين همه تغييرات است و آنچه پديد، اگر بوسيله چيز ديگر بحر كت در آورده شود، چيزهاي ديگر را بنوبه خود بحر كت در ميآورد، اين چيز را اصل دومي مناميم « b ۱۹۵ پس از اينكه كلينباس، تصديق ميكنند كه هر چيز كه بخودي خود بحر كت در مآيد، زنده است و هر چيز كه روان دارد، نيز زنده است، و پس

پترمان (۱)، که کتابی بسیار دقیق و عمیق است و بیطرفانه و طبق روش نقدی نوشته شده است، نگاه کنند. در اینجا فقط یادآوری میشود که گفته‌های افلاطون، هم در این دفتر دهم کتاب نوامیس، و هم در کتاب اپی‌نومیس، چنانکه گفته شد، بابت ۲ یسنا ۴۵ و بند ۳ و ۴ یسنا ۳۰، نه تنها مقایسه شدن است بلکه یکی است و انکار اطلاع افلاطون از آئین مزدائی، کاری نادرست و نارواست. نادرست است، زیرا افلاطون در دوره‌ای زندگانی می‌کرده که ایران عبارت از يك امپراطوری دویست ساله بوده است (کوروش بزرگ، در ۵۲۶ پیش از میلاد، لیدی را تصرف کرد) و از آنجا که افلاطون در کتاب نوامیس از ۶۹۳ قبل از میلاد تا ۶۸۵ (۶۸۵ c) تصریح می‌کند که «ما از شاهنشاه بیم داریم»، پس نمیتوان تصور کرد که فیلسوفی که برای تحصیل به مصر و ایتالیا سفر می‌کند، از یکی از نزدیکترین دوستان و همکاران خود، یعنی اودکس (۲)، که از مردم آسیای صغیر یعنی از شهرهای تابع امپراطوری ایران بوده است، اطلاعی درباره فرهنگ ایران بدست نیاورده باشد.

بفرص این‌که کتاب آلیسیمید از خود افلاطون نباشد، و سخنانی که

(۱) S. Pétremont در کتاب: *Le Dualisme chez Platon etc*

چاپ: P.U.F.، ۱۹۴۷- به خصوص از صفحه ۱۱ تا ۳۸ که از مدارک بسیار سودمندی، نام برده است.

(۲) Eudoxos از مردم Knidos دانشمند ریاضیات، هیئت، پزشکی، تاریخ و جغرافیا هم‌چنین پزشک و فیلسوف بوده است در حدود ۴۰۸ تا ۳۵۵ پیش از میلاد زندگی کرده است. نوشته‌اند که پس از نباد گزاری آکادمی توسط افلاطون، اودکس در استان خود را ترک کرد و با شاگردانش به آکادمی آمد.

بخصوص از نظر ما ایرانیها، بسیار با اهمیت است؛ زیرا، با آنکه مورخان اروپائی هیچوجه نمیخواهند تصدیق کنند که این عبارت نشانه تأییر سخن زرتشت است در فلسفه افلاطون ولی اگر آنرا بایسنا ۴۵ (بند ۲) ویسنا ۳۰ (بند ۳ و بند ۴) برابر نهند، ناگزیر باید تصدیق کنند که افلاطون از سخن زرتشت اطلاع داشته است.

آ. دیس (۱)، که تصحیح متن و ترجمه دفتر ۷ تا ۱۲ کتاب نوامیس را در مجموعه آثار افلاطون، انجام داده است (۱۹۵۶) در حاشه صفحه ۱۶۰ بخش اول جلد دوازدهم این مجموعه مینویسد: «مقدمه (که ما نوشته ایم) وارد بحث درباره تأییر ایران، که دیگران در زمینه این عبارت (آخر e ۸۸۶) پیش کشیده اند، نشده است. نه این عبارت و نه عبارت ایی نومس (e ۹۸۸) شامل چیزی که بتوان با آئین مزدائی مقایسه کرد، نیست» و از گفته دیگران نقل میکند که «سوسه سوسی دو آلیسم، (۲) که افلاطون همیشه بر آن غلبه کرده است، برای او کابوسی بوده است».

مترجم ایی نومس نیز در مقدمه خود باین کتاب (صفحه ۱۱۷) بخش دوم جلد دوازدهم - (۱۹۵۶) همین اصرار به انکار تأییر ایران در اندیشه های افلاطون را نشان مدهد و با نقل گفته دیگران میگوید «این دو آلیسم با همه فلسفه افلاطون تناقض دارد»

بحث درباره این موضوع، از حد این خلاصه کتاب نوامیس، بیرون است و کسانی که بخواهند در این بحث وارد شوند میتوانند بکتاب س.

از توضیح بیشتر این موضوع در اینجا خودداری می‌شود و بحث دربارهٔ اینکه تأثیر سخن زرتشت در فلسفه افلاطون چگونه بوده است، ضمن شرح فلسفه افلاطون آورده خواهد شد.

۴- اپی نومیس

از آنجا که بعضی از مورخان فلسفه به پیروی پروکلس (۱)، کتاب اپی نومیس را از شاگردان افلاطون میدانند، و از آنجا که موضوع این کتاب، کم یا بیش در زمینه همان کتاب نوایس است، اینست که آوردن خلاصه آن، ضروری نیست و فقط یادآوری میشود که در این کتاب، واضح‌تر از هر جای دیگر، روش دیالکتیک و دانش اعداد، ماحمل ید دیگر شمرده شده‌اند. (نگاه کنید به a ۹۹۱ تا پایان کتاب)

در این کتاب دربارهٔ زرتشت و پادشاهان پارس و تربیت فرزندان آنها آورده شده و گفته شده است که چهار نفر از سالخوردگان، بفرزندان شاه، دانائی، خویشتن داری، جرئت و عدل را (۱) تعلیم میداده‌اند، نوشتهٔ افلاطون نباشد، باز هم باعتبار اینکه کتاب تاریخ هرودوت، کتسیاس (۲) و تربیت کوروش، دسنوفون، در زمان زندگانی او انتشار داشته است و افلاطون، چنانکه از نوشته‌های او برمی‌آید، اطلاعات تاریخی زیادی داشته، یعنی بتاریخ توجه داشته است، پس نسبت بی‌خبری از ایران و فرهنگ ایرانی با افلاطون، نادرست است: افلاطون، تاریخ ایران چنان توجه داشته است که حتی در یکی از نامه‌های خود، یعنی نامهٔ هفتم که همهٔ مورخان فلسفه، آن را از افلاطون میدانند، بخویشاوندان دیون دربارهٔ داریوش و قانونهای او سخن می‌گوید: «داریوش سرمشق قانونگذار خوب و پادشاه خوب بود، زیرا اسکر قوانینی که او کرده است، امپراطوری پارس تا امروز حفظ شده است» (نامهٔ هفتم a ۳۳۲ تا d ۳۳۷)

انکار اطلاع افلاطون از آئین مزدائی، نادرست، زیرا ابن اطلاع نه تنها از مقام بلند او نمی‌کاهد، بلکه نشانهٔ کمال او است، زیرا اقبلسوفی که از نزدیک ترین شاهنشاهی که در تاریخ انسان وجود داشته است بیخبر باشد، چگونه می‌خواهد دربارهٔ کشورداری (پولیتیا) و قوانین اجتماعی (نومیس) کتاب بنویسد؟

از ترس اینکه مراد این حاشیهٔ نسبتاً مفصل، حمل به «تعصّب» شود

(۱) چهار هنر اصلی در فلسفهٔ افلاطون. (۲) Ktesias پزشک اردشیر هخامنشی بوده است و کتابی بنام Persika نوشته است.

است که افلاطون در این موضوع نوشته است. در کتاب فدرچنین مینویسد:
 «سقراط - دوطر زکاریافت میشود که اگر انجام دادن آن را دریابیم، بسی
 سودمند خواهد بود: یکی اینکه چیز را که در اینجا و آنجا پراکنده
 است، از راه «باهم بینی» (۱) بسوی یک ایده یگانه برد، تا اینکه، با تعریف
 هر یک از آنها (هر ایده یگانه) روشن دید، که کدام یک از آنهاست که
 آموزش آن خواسته شده است راه دوم اینست که، با در نظر گرفتن پیوند
 های طبیعی، یک مفهوم جامع را قسمهای خود بخش کرد، و دقت کرد
 که هیچیک از بخشها شلخته نشود

من، دوستدار این طرز بگانه کردن و بخش کردن هستم...؛ و وقتی می
 بینم که کسی این مهارت را دارد شد نظر خود را بسوی «یاک»، یعنی
 یکتائی طبیعی «بسیار» برده، من از چنین کسی پیروی میدانم، و مردان را
 که این مهارت را دارند، دیالکتیکی مینامم، فدر ۲۶۵ c تا ۲۶۶ c
 در کتاب پولیتیا، چنین مینویسد:

«کلوکن - بگویم، طبیعت نیروی (۲) مرد دیالکتیکی چگونه
 است و این دیالکتیکان چند قسم است و چه راهی را دنبال می کنند؟

سقراط - مبرسم از اینکه نتوانم همراه من یائی زیرا اینجادیگر
 مثال (- تصویر) نیاک نیست که تو خواهی دید بلکه خود نیاک حقیقی
 است و یا اقلا، خانه من نمودار میشود؛ و اکنون موقع آن نیست که
 نابت کنیم آیا حقیقتاً چنین است که بمن نمودار میشود یا نه ولی میتوانیم
 تصدیق کنیم که اینسان که بمن نمودار میشود، حقیقت آن بس نزدیک است
 - مانعی نیست که چنین باشد

نخستین چیزی که از خواندن نوشته‌های افلاطون، دستگیر خواننده میشود، اینست که این فیلسوف، برخلاف همهٔ کسانی که پیش از او بوده‌اند و بهمین نام خوانده شده‌اند، کوشش دارد بر ریشه‌های فلسفی را بر بنیاد روش معینی بگذارد و برای او پیروی از روش کار، حتی از نتیجه گرفتن از موضوع بررسی نیز با اهمیت تر است

این روش ده در دوره‌های چهار گانهٔ زندگی افلاطون پله به پله و آهسته تکامل یافته است، نام دیالکتیک خوانده میشود. دیالکتیک افلاطونی، همان دیالکتیک سقراطی نیست. این روش دوم تقریباً بمعنای فن تحقیق از راه سؤال و جواب است، که گاهی مایوتیک (۱) یعنی «مأمائی» یعنی راهنمایی طرف گفتگو به حقیقت با موضوع است و گاهی «نشان دهنده» (۲) و گاهی «رد کننده» (۳) و گاهی «آزمایش کننده» (۴) است و خواننده دیده شد در نوشته‌های دورهٔ اول، ده به آثار سقراطی افلاطون معروفند، روش بحث برای از چهار روش بالاستن خواه موضوع گفته‌گو اختلافی و یا اعتقادی باشد اما از قدر و شاید از منون، بعد کم کم روش دیالکتیک سقراطی صورت تازه ای بخود میگیرد ده همان دیالکتیک افلاطونی است

بهترین راه نشان دادن حکمرنگی این روش، همانا آوردن سخنانی

در باره آن میتوان گفت، که کم کم، چشم روان را از منجلا ب بزرگی که در آن فرو رفته است، برون می آورد و او را بالا میبرد و برای این کار فنهائی (-- علمهائی) را که پیش از این بر شمر دیم ب خدمت خود میگیرد و بکار میبرد. ما اینها را نیز، چند بار، دانش نامیدیم تا از راه و رسم پیروی کرده باشیم ولی اینها بایستی نام دیگری داشته باشند تا معلوم باشد که روشن تر از پندار و تاریک تر از دانش هستند... بنظر من، باید، چنانچه پیش از این نیز چنین کردیم، نخستین بخش شناسائی را دانش (۱) دوّمی را، اندیشه (۲) سومی را عقیده (۳)، چهارمی را همان (۴) نامید و بدستۀ دوتای آخری، پندار (۵) و بدستۀ دوتای اولی، فهم (۶)، نام داد. سروکار پندار، با «شدن» و تولّد (۷) است و سروکار فهم با «بودن» و ذات. نسبت تولّد، به ذات مانند نسبت پندار است بدفهم؛ و هم چنین نسبت فهم بدپندار مانند نسبت دانش است بدعقیده و اندیشه و کمان

— بنظر من نیز چنین است

— آری، تو نیز، کسی را که به شناسائی ذات هر چیز رسیده است، دیالکتیکی می نامی، و تصدیق میکنی که کسی که باین باید نرسیده است، همانطور که به فهمیدن چیزها نمیرسد از فهماندن آنها بدیگران نیز عاجز است؛

— چگونه میتوانم تصدیق کنم. پولی تا d ۵۳۲ تا l ۵۳۴

(۱) epistêmê	(۲) dianoïa	(۳) pistis	ایکلمه، بمعای
اعتماد نیز، هست	(۴) eikasis	(۵) doxa	(۶) noêsis
(۷) genesis			

و همچنین، فقط نیروی دیاک تیک است که میتواند آنرا، برای کسی که در علم‌های بر شمرده در بالا (۱) ورزیده شده است، کشف کند و اینکار از هر راه دیگر ناممکن است.

— شایسته است که این نیز تصدیق شود.

— نکته‌ای که کسی از کار نمی‌کند اینست که دانش دیگری یافت نمی‌شود که بتواند ذات چیزها را در باید زیرا، سروکار فن^۲، (۲) عموماً با بن‌دار و میل مردم است و پیشرفت فن فقط برای ساختن و تولید و مبادله محصولات طبیعی و صنعتی بوده است. علم‌هایی که پیش از این از آنها سخن گفتیم، مانند هندسه و علم‌های وابسته بدان، هر چند که چیزی از ذات چیزها را در می‌یابند (۳) ولی می‌بینیم که شناسایی آنها از بودن، مانند خوابی است که نمیتوانند در، و شنائی، بن‌دار را سروکار آنها باز بر نهاد (۴) (فرضیه‌ها) هائی است که با آنها دسترسی ندارند و نمیتوانند دلیل آنها را بدست دهند و تا زمانی که انسان، چیزی را که نمی‌شناسد اصل (۵) بگیرد، و نتیجه‌ها و قضیه‌های واسطه، همه از شناسایی بافته شده باشند. هیچگاه بدانش نمیرسد، اگر چه همه این نتیجه‌ها و قضیه‌ها، با هم بخوانند — درست است.

سروش دیاک تیک، (۶) تنها روشی است که با کنار گزاردن فرضیه‌ها، تا خود اصل بالا برود. نتیجه‌های مطمئنی برسد و تنها روشی است که

(۱) هندسه، حساب، هندسه فضائی، علم هیئت و علم آرمونی (۲) technê
 (۳) lambaneîn در یافمن که بوعلی بسا اندریافمن^۳ نوشته، آغار حالتی است که پایان آن، فهمیدن نام دارد (۴) upothesis درست بمعنی زیر نهاد یعنی چیزی است که زیر حمز دیگر نهاده شده است و مرضیه سز همین است.
 (۵) archê (۶) dialektikê methodos

دیالکتیک برای افلاطون، چنانکه خود اومیکوید، «اوج دانش» (۱) و تاج دانش است و دانش دیگری که بتوان آنرا برتر از دیالکتیک شمرد، یافت نمیشود» (پولی تیا c ۵۳۴)

نوشته‌اند (۲) که افلاطون درستایش روش دیالکتیک، داد سخن را داده‌است و بیشتر مومرخان فلسفه نیز در تمجید این روش داستانها نوشته‌اند «و حال آنکه اگر از مفسران معروف افلاطون پرسیده شود که این روش معروف چگونه است، جواب آنها قانع کننده نخواهد بود. مثلاً اگر سخنانی را که تسلم در موضوع دیالکتیک افلاطونی نوشته‌است از مطالب دیگر مانند نظریه اودر باره عشق، ایده نیک، و داستان غار، جدا کنیم و فقط مطالب فنی اصلی آنها را نگاه داریم، همه آنها در چند سطر خلاصه میشود: دیالکتیک، شامل ترکیب (۳) و تحلیل (۴) است. اولی عبارت از اینست که «بسیار» داده شده در تجربه را به نوع یگانه برگرداند؛ و دومی عبارت از اینست که این نوع را به ترتیب طبیعی (۵) به اقسام آن، تقسیم کرد. کار اولی (یعنی ترکیب) برای رسیدن به تعریف است و نباید فقط، چنانکه سقراط کرده بود، بیشترین عدد ممکن از موارد جزئی را با هم مقایسه کند، بلکه باید همه این موارد پی‌بیرد نتیجه‌های مثبت

(۱) افلاطون در اینجا کلمه *mathêma* را بکار برده‌است که بمعنای آگاهی و شناسایی است ولی باعتبار توضیحات دیگران، بدانش ترجمه شد. (۲) از جمله روده: «مطالعه در فلسفه یونانی» صفحه ۴۹ (۳) *sunagôgê* (۴) *diaïresis* (۵) رودیه، نوشته‌است: ارگانی *organiquement* ولی خود افلاطون کلمه «طبیعی» را بکار برده است و برای اینکه نزدیک تر باشد، در ترجمه نیز «طبیعی» نوشته شد.

در کتاب فیلب:

«سقراط» پیشینیان این سنت را برای ما بیادگار گذاشته اند: هر چیز که درباره آن بتوان گفت که هست، از «يك» و «بسیار» ساخته شده است و بخودی خود دارای حد و بی حدی است و از اینرو، از آنجا که چیزها چنین نظم یافته اند، ما بایستی در هر گسل، ایده یگانهای جستجو کنیم و پس از فهمیدن این ایده یگانه، تحقیق کنیم که این ایده شامل چند قسم است و آیا دو یا سه یا بیشتر قسم (= ایده) را در بر دارد و همین تحقیق را درباره هر يك از این قسمها دنبال کنیم تا اینکه پی ببریم که این «يك» اصلی، نه تنها «يك»، «بسیار» و بی حد (= متعدد) است بلکه بینیم که بچه عده دقیق معین شده ای (۱) میرسد پیش از آنکه روشن شود که همه عده ای (= اقسامی) که در فاصله میان «يك» و بی حد (= اقسام متعدد) واقعیت می یابند چه مقدار است، نباید ایده بی حد را به «بسیار» اطلاق کرد و فقط پس از این کار است که میتوان گذاشت که هر يك از اقسام (= «يك» های) آن كل، (بنوبه خود) در بی حد پراکنده شود. این روش تحقیق و کشف و تعلیمی است که خدایان، با واسطه پیشینیان بما آموخته اند و لی دانایان امروز، زودتر یادیرتر از آنکه باید «يك» میسازند و پس از «يك» فوراً بی حد را امیگذارند و از حال میانگین (۲) ها بیخبر اند و حال آنکه توجه به میانگین ها همانست که در مباحثات، فرق میان روش دیالکسیکی و جدل را نشان میدهد، فیلب ۱۶c تا ۱۷a

از روی این چند سخن که برای نمونه آورده شد، پیداست که روش

مشاهده کرده ولی در بنابریدن وسایل کار تردید کرده است، مفهوم دیالک
تیک افلاطونی، پاسخی باین سؤالات و نظائر آنها نمیدهد، (۱)

دقت بیشتر در سخنان افلاطون، نشان میدهد که افلاطون مقصود خود را
باندازه کافی واضح کرده است و پاسخ همه سؤالات رودیه را میتوان در سخنانیکه
در کتاب فیلِب آورده است، پیدا کرد افلاطون می گوید: «وقتی به «یاک» نظر
داریم نباید فوراً نظر خود را به «بی حد» ببریم بلکه باید نخست به «عده دقیق
معین شده ای» که این «یاک» شامل آنهاست نظر کنیم، و همچنین بر عکس،
وقتی ناچاریم از «بی حد» شروع کنیم نباید فوراً به «یاک» برویم بلکه باید،
این دفعه نیز، نخست به «عده دقیق معین شده ای» که «بسیار» معنی باندیشه
عرضه میکند توجه کنیم و بیش از آنکه همه کل را بررسی کرده ایم به «یاک»
برنگردیم. فیلِب b تا a ۱۸

این حرکت از بالا بپایین و از پائین بیابا، دیالک تیک فرود آینده و
دیالک بالارونده، که رودیه نا لازم میدانند و تکرار آنرا مفید نمیشمرد
همانست که شوپن هوئر بعنوان دواصل «یگسان» (۲)، و «کونا گونی» (۳)،
از قول افلاطون و کانت نقل کرده است و برای توضیح اینکه همان ایراد
که رودیه به ارسطو گرفته که «تعلیمات افلاطون را بروش ملاقطی»
توضیح داده است، بخود رودیه نیز وارد است، گفته شوپن هوئر در اینجا
آورده میشود: «افلاطون خدا مانند و کانت شگفت انگیز، با آهنگ
یگانه ای در سفارش روش هر گونه فلسفیدن و هر گونه دانش، تأکید

و منفی این تعریف را در نظر بگیرد تا ثابت کند که این تعریف پذیرفتنی است. برای کاردومی (یعنی تحلیل)، در نظر داشتن پیوندهای طبیعی مفاهیم، ضروری است.

همین نویسنده، در همین گفتار، کمی پائین تر چنین مینویسد: «با آنکه افلاطون از جوانی بفایده و مقصود دیالکتیک پی برده است و این طرز فکر را تا دوران پیری نگاهداشته است، ولی دربارهٔ وسایل عملی کردن آن همیشه تردید کرده است و شاید هیچگاه باینجا نرسیده است که این روش را، بنحویکه خود او را راضی کند، بکار بندد و نمونه‌ای را که خود او کافی بداند، در این کار بدست بدهد» (۱)

نویسندهٔ این عبارات یکی از محققان و تفادان دههٔ اول قرن بیستم میلادی بوده است و مقاله‌های جالبی در زمینهٔ فلسفهٔ یونانی نوشته است؛ و با آنکه تا کنون بایرادات او بتفصیل پاسخ داده اند ولی از آنجا که بحث در این موضوع برای روشن شدن مفهوم دیالکتیک، سودمند است، اینست که در اینجا نیز دنبالهٔ آن گرفته میشود.

رودید می‌پرسد: «این حرکت دوطرفهٔ دیالکتیک بچه کار می‌خورد؟ چرا کافی نیست که ترتیب تقسیم مفاهیم را یکبار همین کنم؟ وجه فایده‌ای دارد که از پائین بیابا برویم و دوباره از بالا پائین برگردیم؟ آیا افلاطون سعی کرده است دربارهٔ روش خود توضیحی جدی بدهد؟ آیا در آثار او نمونه‌هایی از بکار بردن این روش، دیده میشود؟ آیا خود او گمان نمیکرده است که بهر از این روش پی برده است، با اینکه فقط هدف و مقصود را از دور

برای همیشه، معین کنند و این ترتیب و تقسیم را عموماً می‌وهیدا تلقی کنند، فلسفه را تا حد منطق پائین آورده‌اند، زیرا منطق، چیز دیگری جز تشریح لاشهٔ فلسفه نیست و هیچگونه نیروی سازنده و آفریننده در آن نیست و برعکس، فلسفیدن کیفیت بی‌زنده و همراه بازندگان است و از نیروی توجه یعنی تمرکززندگانی برخوردار است.

افلاطون، حتی علوم ریاضی را نیز واسطه و وسیلهٔ دیالکتیک می‌شمرد یعنی بماهیت این روش و مقصد آن کاملاً آگاه بوده است و ایراد رودیه با آنکه در قالب دقیقی ریخته شده و برای استوار ساختن آن شواهد متعدد آورده شده است، وارد نیست و رودیه، هم از آغاز بحث در اشتباه است که می‌گوید افلاطون دربارهٔ روش خود چیزی نگفته است. افلاطون می‌گوید: «مرد دیالکتیک، توانائی «باهم‌بینی» و «باهم‌نگری» (یعنی نظر کلی، یعنی نگریستن به کل) را داراست و دیگران این توانائی را ندارند» (پولیتا ۵۳۷ c) و از این رو، سخن بر سر، نگریستن و یکجانبه‌نگریستن و باهم‌نگریستن است، نه بر سر، از بر شمردن تقسیمات و تعلیم اقسام، وجه بسا کسان که متوانند، بی‌آنکه بحالت فلسفیدن در آیند، اقسام و انواع یک کل را بر شماری کنند و مثلاً بگویند مفهوم حیوان شامل چند نوع و هر یک از انواع آن شامل چند قسم است، ولی اینان عالمند، نه فیلسوف و فیلسوف کسی است که بتواند، در هر لحظه که توجه کند، انواع و اقسام مفاهیمی را که یک طبقه شاملست تشخیص بدهد. بی‌آنکه بر شماری اینگونه تقسیمات را شنیده و یا آموخته باشد. افلاطون می‌گوید: «از میان جوانانی که به بیست سالگی رسیده‌اند، دسته‌ای را انتخاب می‌کنیم و بآنها نظم علوم را می‌آموزیم. عموماً که پیش از این بطور درهم و برهم آموخته بودند، تا اینکه

کرده‌اند. هر دو اینها میگویند، بایستی از دو قانون «یکسانی» و «گونا گونانی»، بیک‌اندازه پیروی کرد. قانون «یکسانی» مامیآموزد که از راه در نظر گرفتن، همانندی و مطابقت چیزها، بایستی قسم (۱) آنها را تشخیص داد و اقسام متعدد را به نوع (۲) و انواع متعدد را بطبقه (۳) و بهمین ترتیب، به مفهومی که همه این طبقات را شامل است رساند. قانون گونا گونی میگوید، همیشه بایستی انواعی را که زیر یک طبقه و اقسامی را که زیر یک نوع فهمیده میشوند بخوبی از یکدیگر تمیز بدهیم و از جهش (یعنی رفتن از طبقه به قسم و یا از نوع به فرد (۴)) خودداری کرد و اقسام پائین و افراد را، بی واسطه زیر (مفهوم) طبقه، در نیارود. (۵)

این سخنان شوپن هوئر خلاصهٔ جامعی است از همان گفتار افلاطون در فیلب (b ۱۸ تا a ۱۸) یعنی همان حرکت «از بالا پائین» و «از پائین بالا» که رودیه نا لازم می‌شمرد ولی شوپن هوئر، شرط اصلی هر گونه فلسفیدن و دانش منامد، «از این رو» توقع رودیه باینکه «تقسیمات مفاهیم را یکبار مشخص کنم و این تقسیم را ضمن بکار بردن آن مفاهیم رعایت کنیم»، بدان ماند که بخواهیم فلسفه را به منطبق محدود کنیم، و حال آنکه اینکار نشدنی است؛ زیرا فلسفه چنانکه مکرر گفته شد، نتیجهٔ فلسفیدن، یعنی حالت خاصی از زندگی است که با توجه بشناسائی از دیگر حالتها تمایز است، پس اگر بخواهند ترتیب مفاهیم را، یکبار

-
- (۱) قسم: بآلمانی Art و به فرانسه espèce (۲) نوع: بآلمانی Gattung، به فرانسه genre. (۳) در آلمانی: Geschlecht، در فرانسه: classe (۴) individuum (۵) شوپن هوئر: «در باره ریشه‌های چهارگانهٔ قانون دلیل کافی» فصل اول

کلمه ایده، در زبان یونانی، بمعنای «شکل دیده شدنی»، منظره و تصویر است و پیش از افلاطون بهمین معنی بکار رفته است، بخصوص در نوشته های فیثاغورث و فیثاغوریان، کسنوفان، آناکساگور، امپدکلس و دیگران (۱). افلاطون نیز، در نوشته های دوره اول خود، اینکلمد را بهمین معنی بکار برده است ولی در نوشته های دوره های بعد کلمه ستوقس-

(stoicheion) را برای این معنی (یعنی «شکل»)، و کلمه ایده را برای معنای تازه ای اختصاص داده است، چنانکه در ثنّت مینویسد «ستوقس، شناختنی و توضیح ناپذیر ولی احساس پذیر است» (c ۲۰۱)

بعقیده بورنه و تایلر که اخیراً ژان وال نیز آنرا تأیید کرده است «فیثاغورسان، نخستین کسانی بودند که کلمه ایده را بمعنای آخرین حقیقت چیزها بکار برده اند». اما معنایی که افلاطون باینکلمه داده است بامعنای فیثاغورنی آن نیز تفاوت دارد و برای پی بردن بآن بایستی گفتگوی مفصل سقراط را، آدیمانت و گلوکن که افلاطون در دفترهای ششم و هفتم بولیتیا شرح داده است در نظر آورد. اینک ترجمه این دو گفتگو:

آدیمانت - سقراط: «اندیشه تو،» «آ» چیست؟ آیا دانش است، آیا خوشی است یا حزن دیگری است؟

سقراط - از پیش میدیدم که عقاید دیگران، در این موضوع، تنوع را ضی نمیکنند.

گلوکن - ماسی راضی خواهیم شد که تو، که عدل، خویشتر داری و دیگر هنرها را، برای ما توضیح داده ای، برای ما روشن کنی که نیک،

چیست؟

(۱) نگاه کنید به صفحه ۱۴۲ و صفحه ۲۱۵ جلد اول کتاب دیلس - کراتس.

بجائی برسند که بیک نظر، نسبت میان علوم و طبیعت «بودن» را دریابند...
 و وقتی اینها بجائی رسیدند که در علوم سرآمد شدند و بافونوی که قانون
 مقرر کرده آشنا شدند و بسی سالگی رسیدند، از زمان آنها عده ای را انتخاب
 میکنم و با احترام و امتیازات زیاد، آنها را بروش دیالکتیک امتحان
 میکنم تا ببینم کدامیک از آنها میتواند، بی کمک چشم و حواس دیگر،
 به نیروی حقیقت، تا خود «بودن» بالا برود» (پولیتیا d تا b ۵۳۷)

فلسفه افلاطون، چنانکه گفته شد، در طی مراحل تحول اندیشه
 افلاطون، تکامل یافته است و این نکته درباره روش کار او نیز درست
 در میآید و روش دیالکتیک چنانکه متلاً در کتابهای پولیسیا، سوفیست،
 فیلب و تیمه بکار رفته است با روش کتابهای دوره اول یکسان نیست ولی
 این تحول تدریجی نشانه این نیست که روش کار افلاطون برای خود او نیز
 معین و مشخص نبوده است بلکه دلیل بر اینست که همه فلسفه افلاطون، و
 در نتیجه، روش این فلسفه، ساخته حالات متفاوت زندگی اوست و چون
 این حالات با شرایط متعدد و متفاوت زندگی او وابستگی داشته اند و
 زندگی او همگام با این نواخت و ساز و بابت نیست، اینست که فلسفه او و
 روش این فلسفه نیز، مانند زندگی، دارای موح است و این موح گاهی
 بلند و گاهی کوتاه است

افلاطون با بکار بردن روش دیالکتیک، نظریه‌هایی درباره جهان و
 زندگی بانی بیان کرده است؛ ولی پیش از آنکه به شرح این نظریه‌ها پرداخته
 شود، بایستی نظریه معروف ایده‌ها توضیح داده شود، زیرا بی آشنائی باین
 نظریه، نمیتوان فلسفه افلاطون را فهمید:

فهمیده میشوند (۱) ولی دیده نمیشوند بسیار درست است.

— ما با کدام حس، چیزهای دیده شدنی را احساس میکنیم؟ — با

بینائی.

— هم چنین صداها را، باشنوائی، و چیزهای محسوس دیگر را با حس

های دیگر — بی شک...

— اما، چشم، هر چند بینا که باشد، و چیزها، هر چند رنگ آمیز که

باشند، باز آن یکی نمیتواند ببیند و اینها نمیتوانند دیده شوند، مگر اینکه

جنس (۲) سومی از چیزها که خاص این کار است، با آنها پیوندند. — این چیز

که از آن سخن میگوئی، کدام است؟

— چیزی است که تو، روشنائی مینامی. — درست است

— پس، واسطه ای که حس بینائی و قابلیت دیده شدن را بهم می پیوندند

یک قسم واسطه دیگری است و بنحود دیگری، با ارزش است. مگر اینکه

روشنائی را چیزی بی ارزش بشمری. — هرگز.

— بنظر تو، کدام یک از خدایان آسمان، استاد سازنده این، یک شدن

حس بینائی و قابلیت دیده شدن است و روشنائی او باعث میشود که چشم ها،

تا آنجا که برای آن ممکن است، ببینند، و چیزها، دیده شوند؟ — خورشید

است که تو و همه کس، او را استاد اینکار میدانید.

— نه بینائی و نه چشم که جائی است که بینائی در آنست هیچ کدام

خورشید نیستند. — نه.

(۱) *noëisthai* از *noéin* (۲) *gēnos* که کلمه جنس از آن ساخته

شده است، معنای نوع بزهست.

- من نیز راضی خواهم بود که اینکار صورت بگیرد ولی میترسم که از توانائی من بیرون باشد.... و از اینرو، بهتر است که اکنون به تحقیق دربارهٔ «نیک، بخودی خود»، کاری نداشته باشیم، زیرا، آن بسیار بلند است و دست شور و شوقی کدا کنون در ماست، بآن نمیرسد ولی اگر شما بخواهید ممکن است از چیزی که بنظر من، «زادهٔ (۱) نیک» است و همانندترین تصویر آنست، سخن بگوئیم، و اگر نمخواهید، از این موضوع میگذریم.

- باشد! سخن بگو! دفعهٔ دیگر راضی خواهی شد، توضیح دهی که پدر این «زادهٔ نیک»، چیست؟...

- پس نخست باید، چیزهایی را که در گفتگوهای گذشته، گفتیم، یاد آوری کنیم

- کدام چیزها؟

- بسی چیزهای زیبا، بسی چیزهای خوب و بسی چیزها از همهٔ اقسام دیگر، یافت میشود، که ما وجود آنها را تصدیق میکنیم و در زبان خود آنها را از یکدیگر تمیز میدهیم. - آری

- هم چنین هستی، زیبا بخودی خود، و نیک بخودی خود را تصدیق میکنم و هم چنین دربارهٔ همهٔ چیزهایی که هم اکنون بعنوان «بسیار» بر شمرده‌ام، اظهار میداریم که هر کدام از آنها مطابق با ایدهٔ خود است و ایدهٔ هر یک از آنها، یکتاست و ما آنرا ذات هر یک از آنچیزها مینامیم - درست است.

- و مگوئیم که «بسیار» دیده میشود ولی فهمیده نمیشود؛ اما ایده‌ها

- پس، آنچه که چیزهای شناخته شدنی، حقیقت، و بجان، قابلیت شناختن، می بخشد، یقین بدان که آن، ایده نیک است، و بگو که این ایده، علت دانش و حقیقت است ولی این دانش و حقیقت، هر چند زیبا که باشند، بدان، که ایده نیک، از آنها زیباتر است و از آنها متمایز است، و همانطور که در جهان دیده شدنی، میتوان اندیشید که روشنائی و بینائی، با آنکه خورشید آساستند، ولی اگر آنها را بجای خورشید بگیریم، خطا کرده ایم همانطور نیز در جهان معنوی میتوانیم بگوئیم که دانش و حقیقت، نیک آسا (۱) هستند ولی اگر بگوئیم که یکی از ایندو، همان نیک است، خطا کرده ایم، زیرا نیک، سی برتر (۲) از اینهاست

- توزیائی فوق العاده ای مان میدهد که مگوئی، دانش و حقیقت از آن هستی یافته اند و خود او از اینها زیباتر است. پس، مراد توازن نیک، همان خوشی نیست

- خدا مرا از این خطا، دور بدارد تماشای (۳) مثال (۴) نیک را، که من نتوانم گفت ادامه بده - چگونه

- تصدیق میکنی که خورشید، به چیزهای دیده شدنی، نه تنها قابلیت دیده شدن را میدهد بلکه تولید و نمو و خوراک نیز با آنها میدهد و حال آنکه خود او، تولید (۵) نیست - البته نیست .

هم چنین، توافرازمیکنی که چیزهای شناخته شدنی، نه تنها قابلیت

épiskopeîn (۳) timêteos (۲) agathoeîdês (۱)

génésis (۵) cïkona (۴)

- ولی از میان همه اعضا حس ها. چشم، خورشید آساتر (۱) است.
- آری.

- آیا خورشید، که بینائی نیست ولی علت بینائی است، با بینائی دیده
نمیشود؟ - چرا.

- پس، بدان که مراد من از «زاده نیک»، همان خورشید است و «نیک»،
آنرا بهمانندی خود بهستی آورده است و خورشید، در جهان دیده شدنی، با
بینائی و چیزهای دیده شدنی، همان نسبتی را دارد که نیک، در جهان معنوی،
باهوش و چیزهای معنوی دارد - چگونه؟ توضیح خود را تمام کن!

- میدانی که وقتی انسان، چیزهایی که رنگ آنها را روشنائی خورشید
روشن نشده بلکه به مشعل شب روشن شده است، (نگاه مسکند)، چشم، آنها را
بزحمت می بیند و تقریباً مثل اینست که نیروی بینائی را از دست داده است.
- آری.

- ولی وقتی چیزهای روشن شده از خورشید، نظر میکنند، آنها را خوب
تمیز میدهد و چنان مینماید که گویی دارای بینائی ناب است آیا چنین
نیست؟ - بی شک چنین است.

- پس، روان را نیز بدینسان که اکنون میگوئیم، فهم: وقتی، روان
نظر خود را سوی چیزهایی که آمیخته تاریکی هستند و چیزهایی که
زائیده میشوند و از میان میروند، برمیگرداند، آنوقت فقط پندار دارد، تار
می بیند و چنان مینماید که گویی فهم خود را از دست داده است. - چنین
است.

(۱) *hélíoēīdestaton* همان کلمه است که پلوتین در انشاد I/VI/9/۳۸
hélíoēīdēs بوسه است و کوه به *sonnenhaft* ترجمه کرده است:
اگر چشم، خورشید آسا نبیود، هرگز خورشید را نمی دید.

سایه‌ها، سپس تصاویر (۱) که در آب و یاروی سطح اجسام نا شفاف، صیقلی و درخشانند، تصور می‌یابند و هم چنین همه تصورات از این نوع، هستند. درمی‌یابی (۲)؟ - آری درمی‌یابم.

- اینک، بخش دیگر اینها را در نظر آور. این بخش شامل ما، یعنی موجودات زنده، و همه گیاهان و حیزهای ساخته شده توسط انسان است - در نظر آوردم.

- آیا تصدیق می‌کنی که نوع دیده شدنی، به حقیقت و نه - حقیقت (۳) نیز تقسیم شدنی است و نسبت تصویر به اصل (۴) مانند نسبت موضوع پندار است به موضوع شناسائی؟ - آری.

- از سوی دیگر نظر کن که چگونه بتوان، بخش معنوی را تقسیم کرد. - چگونه؟

- چنین: در قسمت اول این بخش، روان، چیزهایی را که در بخش پیش، اصل (۵) خوانده شدند، چون مثال کار مبرد و ناچار است تحقیقات خود را بر نیاد و فرضیه‌ها بگذارد و راهی را برود که او را ندهاصل (۶) بلکه به نتیجه‌ها می‌رساند: در قسمت دوم این بخش، روان، از فرضیه‌ها بسوی اصل (۷) بی‌فرضیه (۸) می‌رود و بی آنکه مثل را بکار بگیرد، تحقیقات خود را بدایده‌ها

(۱) *phantasmata* بمعنای اسماح یعنی تصاویر و هوم نیز هست
(۲) *katanoéin* (۳) *alêtheia té kai mê* یعنی حقیقت و نه
یعنی حقیقت و جز آن. نه - حقیقت، خطا یا اشتباه نیست و مراد افلاطون در اینجا اینست که چیزهای دیده شدنی گاهی حقیقی، یعنی واقعی هستند و گاهی ناحقیقی، یعنی خیالی (۴) کلمه اصل در اینجا و در شماره (۵) بمعنای چیزی که تصویر آن دیده مسود، بکار رفته است ولی در شماره (۶) و (۷) بمعنای معمول کلمه اصل یعنی بنیاد شناسائی، یعنی *principe*. جای تأسف است که کلمه اصل در فلسفه تا این اندازه بی فاعده بکار مبرود.

(۸) *archê anupothêton*

شناخته شدن را از نیک میگیرند، بلکه «بودن» (۱) و ذات (۲) خود را نیز از آن دارند و حال آنکه نیک، همان «بودن» و یا ذات نیست، بلکه چیزی است که هم از حیث شکوه و هم از حیث قدرت، بسی برتر از اینهاست. ای آپوللون! چه اوج شگفت انگیزی!

— این از خطای تو نیز هست. چرا مرا ناچار کردی، اندیشه خود را در این موضوع بزبان بیاورم؟

— در اینجا نمان! و بفرض اینکه نخواهی از اینجا دورتر بروی، افلا مقایسه با خورسید را دنبال کن، شاید چیزی را فروگذار کرده باشی

— بی شک، من بسی چیزها را فروگذار کرده‌ام. — پس، اینک چیزی را فرومگذار، هر چند جزئی که باشد ...

— پس بدان، که آنها دو تا هستند که یکی به نوع معنوی و بجهان معنوی، و دیگری بجهان دیده شدنی، بادشاه اند. این دو قسم (۳) را خوب درمییابی؟ دیده شدنی و معنوی — آری

— خطی فرنی کن که بدو بخش نامساوی تقسیم شده باشد و هر یک از آنها دو بخش را دوباره بهمان نسبت، بخش کن: بخش نوع دیده شدنی و بخش نوع معنوی. بحسب درجه روشنی و تاریکی نسبی حیرها، نخستین بخش جهان دیده شدنی، مثل (۲) هستند و مراد من از مثال، در درجه اول،

(۱) eīnai (۲) ousia (۳) eīdē را بکار برده که جمع eīdos است (۴) مثل جمع مثال است که بمعنای سابه و شبیه و تصویر و عکس است. افلاطون، کلمه eīkonas را باین معنی بکار برده است و از این ترجمه کردن کلمه ایده به مثال و ایده‌ها به مثل، خطائی است که نخستین ترجمه کنندگان آثار افلاطون بزبان عربی، کرده‌اند و از آن روزگار تا کنون نیز در زبان فارسی و عربی، کلمه ایده‌ها را بملط به مثل ترجمه می‌کنند و مثل افلاطونی می‌گویند. کلمه ایده بمعنای افلاطونی آن، ترجمه کردن نیست چنانکه در هیچیک از زبانهای اروپائی سر ترجمه نکرده‌اند.

که در هندسه و علوم دیگر، معمول است، سخن بگوئی

- اکنون بیاموز که مراد من، از بخش دوم چیزهای معنوی چیست.
اینها، چیزهایی هستند که خرد، (۱) به نیروی دیالکتیک درمییابد.
بدینسان که فرضیه‌ها را، اصل نمیگیرد بلکه آنها را فرضیه فقط، یعنی
درجات و یا نقطه‌های اتکاء، تلقی میکنند، تا اینکه خود را تا اصل کل که فرضیه
پذیر نیست، بالا ببرد. وقتی باین اصل رسید، دوباره، در حالیکه بهمه
نتیجه‌های واسطه نظر دارد، تا آخرین نتیجه برمیگردد، بی آنکه هیچیک
از داده شده‌های محسوس را بکار بگیرد، ولی با گذشتن از یک ایده به ایده
دیگر (ایده‌های واسطه)، بدینک ایده (ایده فرد) می‌رسد

- می‌فهمم ولی نه ناندازه کافی، زیرا انکمان من، کاری که تواز آن سخن
میگوئی کار کو حکمی نیست و بنظر من می‌آید که تو می‌خواهی بگوئی، شناسائی
«بودن» و «معنوی» که از راه دانش دیالکتیک بدست می‌آید، روشن تر از
شناسائی است که از راه علوم تحصیل میشود، زیرا علوم، بر پایه فرضیه‌ها
گذارده شده‌اند و کسانی، موضوعات علوم را بررسی میکنند، ناچار اند
از راه اندیشه، نه از راه حس، اینکار را انجام دهند، اما از آنجا که در اینکار
به فرضیه‌ها تکیه میکنند، بی آنکه تا اصول بالا روند، اینست که نمیتوانند
آن موضوعات را بفهمند، اگرچند اینها موضوعات معنوی و دارای اصل
برتر باشند و بنظر می‌آید که تو، علم هندسه دانان و عالمان دیگر را اندیشه
منامی، نه فهم، زیرا ذات اندیشه، چیزی است که میان پندار و فهم است
- بسیار خوب فهمیده‌ای اکنون برای هر چهار بخش که توضیح داده

(= بوسیله ایده‌ها) انجام می‌دهد.

- چیزی را که گفتی، خوب نفهمیدم.

- پس، بآن برگردیم... میدانی که کسانی که با هندسه و حساب و علوم دیگر از این نوع سروکار دارند، جفت و طاق، شکل‌ها، سه‌قسم‌زاویه و چیزهای دیگری از این قسم، بحسب موضوع تحقیق، فرض می‌کنند و آنها را چنان بکار می‌برند که گوئی شناخته شده‌اند... و با شروع از این فرضیه‌ها، از همه مدارج می‌گذرند و به برهانی که در جستجوی آن بودند، می‌رسند، و گمان می‌کنند که این فرضیه‌ها برای همه کس، هویدا هستند.

- آری. میدانم

- پس، میدانی که اینها شکل‌های دیده شدنی ترسیم می‌کنند و از روی این شکل‌ها، دلائل می‌آورند، درحالی‌که بخود این شکل‌ها نمایندیشند، بلکه (باصل این شکل‌ها) یعنی بشکل‌هایی که اینها بآنها همانند هستند، میانداشند. مثلاً از چهار گوشه بخودی خود، از قطر بخودی خود، دلیل می‌آورند، نه از این چهار گوشه معین که ترسیم کرده‌اند، و هم چنین درباره شکل‌های دیگر. این شکل‌ها که آنها ترسیم می‌کنند و یا می‌سازند و دارای سایه هستند، آنها را طوری بکار می‌برند که گوئی بوسیله مثل نیز میتوان بدیدن موضوع برتر، یعنی بدایده‌هایی که جز ساندیشه (۱) نمیتوان ادراک کرد، رسید راست است

- مراد من از قسم اول چیزهای معنوی همین بود؛ یعنی جائیکه، روان ناگزیر است فرضیه‌ها را بکار ببرد، بی آنکه بتواند به اصل‌ها برسد و در اینجا، روان، از حد فرضیه‌ها بالاتر نمی‌رود. می‌فهمم. تو می‌خواهی از روشی

مردمانی که قد آنها از دیوار بلندتر است، میگذرند و همه جور افزار و اسباب، مجسمه انسان و حیوانات، سنگی یا چوبی، به شکل های متفاوت در دست دارند. بعضی از آنها سخن میگویند و بعضی دیگر، چیزی نمیگویند.

- تابلوئی عجیب و زندانیان عجیبی است.

- ولی بخودما (انسانها) شباهت دارند. آیا تو گمان میکنی که در این وضعیت، زندانیان، از خود و از همسایگان خود، چیز دیگری می بینند، جز سایه هایی که روشنائی آتش روی قسمتی از غار، که روبروی آنهاست، انداخته است؟- آیا چیز دیگری ممکن است؟ وقتی اینها مجبور شده اند همه عمر خود را بی حرکت دادن سر بگذرانند؟

- آیا از چیزهایی که از پشت سر آنها میگذرد، چیز دیگری، جز سایه، می بینند؟- نه!

- اگر اینها بتوانند بایکدیگر گفتگو کنند، آیا گمان نمیکنی که با نام بردن از این سایه ها که می بینند، خال میکنند که درباره چیزهای واقعی سخن میگویند؟- حتماً.

- و اگر باز گشت صدا، از ته غار ممکن میبود آیا آنها، هر دفعه که یکی از گذر کنندگان بادیگری سخن میگفت، صدای او را، صدای سایه ای نمی پنداشتند که از جلوی آنها میگذرد؟- چرا.

- شکی نیست که در نظر این مردم، حقیقت (۱)، چیز دیگری جز سایه (روی دیوار افتاده) چیزها نیست.. حتماً.

- اکنون امتحان کن که اگر آنها را از زنجیرها باز کنند و از نادانی شفا بخشد، و انکس آنها چنین نخواهد بود: یکی از این زندانیان را از زنجیر

شد، چهار بخش روانرا بکار ببر: در برترین بخش، فهم، (۱) در بخش دوم، اندیشه، در بخش سوم، عقیده و در بخش آخر، گمان است؛ و اینها را بحسب درجهٔ روشنائی آنها ترتیب بده یعنی آلهائی را که بیشتر، از حقیقت بهره دارند، روشن تر بدان.

- در میابم، تأیید میکنم و ترتیبی را که تو پیشنهاد میکنی میپذیرم «
(پولیتیا b ۵۰۶ تا c ۵۱۱)

- اکنون، طبیعت ما را، حسب اینکه از روشنائی تربیت (۲) روشن شده یا نشده باشد به تمثیل تابلوی زیر در نظر آور: مردمانی را، در مسکنی زیر زمینی، بشکل يك غار، که دهانهٔ آن رو برو روشنائی است، تصور کن و فرض کن که این مردمان، از آغاز کودکی، در این غار، زندانی بوده اند و پاهای و گردن آنها، بزنجیر بسته است بدانسان که نمیتوانند از جای خود تکان بخورند و سوی دیگری، جز رو بروی خود، نگاه کنند و زنجیری که بگردن آنها بسته شده، مانع این باشد که سر خود را بر گردانند روی يك بلندی، دور از آنها، آتشی برافروخته شده و روشنائی آن از پشت سر آنها درخشان است. میان این آتش و دهانهٔ غار زندانیان، جادهٔ بلندی تصور کن و روی این جاده دیوار کوچکی در نظر بیاور، شبیه دیوارهای چوبی که خیمه شب بازان، میان خود و تماشاچیان قرار میدهند

- اینها را می بینم

- اکنون تصور کن که در کنار این دیوار کوچک، (روی جاده)،

(۱) *noêsis* از مصدر *noeîn* است که بمعنای فهمیدن و در هوش خود داشتن است. برترین درجهٔ این تقسیمات را، افلاطون در ۵۳۳e تا ۵۳۴a همین کتاب پولیتیا، دانش *epistêmê*، نامیده است، و از اینرو فهمیدن یکچیز «دانش داشتن از آن، یکی است. *paideia* (۲)

نخستین چیزهائی که آسانتر میتواند آنها نگاه کند، سایه‌ها هستند، پس از آن، عکس (۱) انسانها و چیزها را که در آب منعکس شده، نگاه میکند و پس از آن، کم کم، نگاه خود را بر وشنائی ستاره‌ها و ماه می‌اندازد و هنگام شب وضعیت ستاره‌ها و کنبه آسمان را نظاره میکند و آسانتر میتواند به سقف آسمان نگاه کند، تار و زب خورشید و آفتاب (۲) - بی شک.

- گمان میکنم که آخر کار بخود خورشید نیز نگاه خواهد کرد، نه بخورشید منعکس شده در آب و یا به تصویر خورشید که روی چیزهای دیگر منعکس شده است، بلکه بخود خورشید، در جای خاص آن، نیز میتواند نگاه کند و آنرا چنانکه هست نظاره کند - حتماً

- پس از این، کم کم، باینجا میرسد که خورشید را علت فصول و سالها بداند و شناسد که او فرمانده جهان محسوس است، و نحوی، علت همه چیزهائی است که او و نارانش در عار می‌دیدند. - آشکار است که پس از این امتحانات گوناگون، باین نتیجه خواهد رسید.

- و اگر (این شخص) بعداً، بمسکن اولی خود و بدانائی که در آنجا رایج بود و به یاران دوره اسارت خود بیاندیشد، گمان نمیکنی که از جهت این تغییر، بخود تنهیت خواهد گفت و بحال آنان رحم خواهد داشت؟
- چرا حتماً

- و وقتی که به تحسین و احترامی که زندانیان، میان خود و برای یکدیگر داشتند پیانید شد و هم چنین به جایزه‌هائی که کسان می‌دادند که با دشمنان نافذتر باشیائی که از روی آنها می‌گذشتند (سایه‌های روی

(۱) eîdôla بمعنی بت، صنم، نیز هست، (۲) آفتاب یعنی از بالا روی چیزی تاییده شده، یعنی بر نو خورشید.

رها کرده اورا مجبور کنیم که فوراً سر خود را بر گرداند، راه برود و چشمان خود را روشنائی بیاندازد. آبا این حرکات برای او درد آور نیست و خیر کی چشم او از روشنائی، مانع این نخواهد شد که چیزهایی را که تا کنون سایه آنها را امید بسته است، ببیند؟ از تو میپرسم، اگر باین شخص گفته شود که تا کنون، فقط، هیچ را امیدیده (سایه ها را امیدیده) و اکنون بحقیقت چیزها نزدیکتر است و بسوی چیزهای حقیقی تر و کرده است و درست ترمی بیند، چه جوابی میتواند بدهد؟ و اگر بالاخره، همه چیزهایی که (سایه آنها) تا کنون از جلوی او مسکند، باو نشان داده شود و مجبور شود بگوید که آن چیزها چیست، آیا گمان نمیکنی که کیج خواهد شد و سایه ها را که تا کنون امیدیده، حقیقی تر از چیزهایی که اکنون باو نشان داده میشود، خواهد پنداشت؟ سی حقیقی تر، خواهد پنداشت.

- و اگر او را مجبور کنند که بخود روشنائی نگاه کند، گمان نمیکنی که چشمهای او درد خواهد گرفت و روی خود را بسوی چیزهایی که میتواند نگاه کند، چیزهایی که آنها را بهتر میتواند از یک دیگر تمیز بدهد، بر خواهد گرداند؟ چنین گمان میکنم

- و اگر او را با جبار، از راه سنگلاخ و سخت سر بالائی، به بیرون غار برند و تا از غار خارج نشده و داخل روشنائی خورشید نشده است، رها نکنند، گمان نمیکنی که او رنج خواهد کشید و از اینکه چنین رفتاری با او میشود سر کشی خواهد کرد؟ و همینکه روشنائی رسید، چشمهای او از درد خشنودگی خیره میشود و نمیتواند هیچیک از چیزهایی را که ما، حقیقی مینامیم، ببیند؟ نه! در آغاز کار حتماً نمینواند

- آری! اگر بخواهد جهان بر تر را ببیند، بایستی نخست عادت کند:

را، همان روشنائی آتش دانست و بالا رفتن بجهان برتر و نظاره شکفتی
 های آنرا، همان اوج گرفتن بجهان معنوی، ... این عقیده من
 است (درباره ایده نیک) که در آخرین حد جهان معنوی است و بزرگ
 ادراک میشود ولی پس از ادراک آن، حتماً نتیجه گرفته میشود که او است
 که علت کلی، همه چیزهای نیک و همه چیزهای زیباست، و او است که در
 جهان دیده شدنی، روشنائی و پخش کننده روشنائی (یعنی خورشید) را
 آفریده است و او است که در جهان معنوی، حقیقت و هوش را نشر داده است
 و باید باو نظر داشت تا نتوانست، درزندگانی شخصی و زندگانی اجتماعی
 با دانائی رفتار کرد...

- من با تو هم عقیده‌ام. (پولیتیا b ۵۰۶ تا c ۵۱۷)

این بود خلاصه سخنان افلاطون درباره روش دیالکتیک و کلمه ایده
 و اینک که این دو مفهوم شناسانده شدند میتوان به سان نظریات فلسفی
 افلاطون پرداخت ولی پیش از انجام اینکار، یادآوری یک نکته دیگر
 نبز سودمند است. و آن نکته اینست که فلسفه افلاطون را میتوان بدو
 روش توضیح داد: یکی اینکه نخست نظر کلی او را درباره مسائل جزئی
 بیان کرد و سپس همه این مسائل جزئی را زیر یک موضوع کلی گرد
 آورد دیگر اینکه، برعکس، نخست موضوع کلی فلسفه او را عرضه
 کرد و سپس توضیح داد که این موضوع کلی چگونه در همه مسائل جزئی
 رعایت شده است؛ و یا، بایکار بردن اصطلاحات خود افلاطون، برای توضیح
 فلسفه افلاطون، میتوان یا بروش دیالکتیک «فرود آینده» و یا بر عکس
 بروش دیالکتیک «بالارونده» کار کرد.

دیوار غار)، نگاه می‌کردند و میدانستند که کدامها، بطور منظم، اول از همه و یا آخر از همه عبور می‌کردند و بهتر از کسان دیگر حدس می‌زدند که بعد از اینها، کدامیک از آن اشیاء (سایه‌ها) از جلوی آنها گذر خواهند کرد؛ (اگر زندانی آزاد شده، باینگونه چیزها بیاندیشد) آیا گمان می‌کنی که او با شخصی که همان زندانبان احترام و قدرت داشتند، رشک خواهد برد؟ آیا او صد بار بیشتر ترجیح نمیدهد که مانند آشیل، در شعر همر، پشت گاو آهن و در خدمت کشاورز فقیری باشد و همه دردها را تحمل کند ولی به او هام قدیم خود برنگردد و زندگانی قدیم خود را از سر نگیرد؟

- من، با تو هم عقیده‌ام. او هر کونه رنجی را تحمل می‌کند و بزندگانی قدیم خود بر نمی‌گردد.

- اینرا نیز تصور کن: اگر این شخص دوباره بفار بر گردد و در محل اولی خود، جای بگیرد، آیا چشمهای او که ناگهان از آفتاب به ظلمات رسیده است تاریک نمی‌شود؟- حتماً مسود

- و اگر قرار شود که دوباره در باره آن سایه‌ها قضاوت کند، و بخواهد باز ندانیا نیکه هر گرزنجیر خود را ترك نکرده اند مسابقه بدهد، آیا همه آنها بقضاوتهای او نخواهند خندید؟ و آیا با او نخواهند گفت که نتیجه این بیرون رفتن از غار، همانا خراب کردن چشمهاست؟ و اینکار اصلاً بزحمتش نمی‌ارزد؛ و اگر کسی بخواهد آنها را نیز از زنجیر آزاد کند و به بیرون غار ببرد، آیا، اگر بتوانند، او را خواهند کشت؟- حتماً او را می‌کشند.

- اینک بایستی، گلو کن عزیز، این تمثیل را بسخنائی که پیش از آن گفتیم، ربط دهیم: باید جهان دیده شدنی را همان زندان غار، و آفتاب

و باین دلیل، با بستن در هر مرتبه، حقیقت یعنی «ناپنهان» آن مرتبه باندیشه
بباید و ناامیده شود.

در پله اول، انسانها در غار نزجیر بسته شده اند و پیشگی (۱) آماده
پذیرفتن چیزی هستند که بآن برخورد میکنند. افلاطون، در وصف این
مرتبه توقف، میگوید: مردمی که بدینسان بزنجیر بسته شده اند، چیز
دیگری را «ناپنهان» (: حقیقت) نمیدانند مگر سایه اشیاء را.

در مرتبه دوم، زنجیرهای آنها گشوده شده است و زندانیان بنحوی آزاداند
ولی هنوز در غار هستند. در اینجا میتوانند بهر طرف نگاه کنند و میتوانند بخود
چیزهایی که پیش از این، یعنی در زمانی که بزنجیر بسته شده بودند، از پشت
سر آنها گذرانده میشدند نیز، نگاه کنند. در این مرحله، زندانبان، به
باشنده‌ها بسی نزدیکتر اند، یعنی خود چیزها، بنحوی، خود را بآنها نشان
میدهند و بوسیله سایه‌ها پنهان نشده اند ولی وقتی که نظر، از سایه‌ها آزاد میشود،
انسان میتواند بحوزه‌ای وارد شود که «ناپنهان‌تر» (۲) است ولی این
انسان، هنوز، سایه‌ها را «ناپنهان‌تر» میندارد، تاحزهایی را که اکنون
با و نشان داده میشوند. چرا؟ زیرا روشنائی آتش، که بآن عادت ندارد،
چشم او را میزند و انسان آزاد شده از زنجیر، نمیتواند خود آتش را ببیند
و بفهمد که چگونه درخشش آن، روشن کننده آن چیزها و سبب نمودن آنها
است. درست است که دانستن انسان، اکنون چیزهای دیگری جز سایه‌ها را
می بیند ولی همه چیز را درهم و برهم و تار، می بیند و برای او، سایه‌ها
دقیق‌تر و حدود آنها مشخص‌تر از اصل آنها، یعنی اشیائی است که روشنی
آتش بآنها میتابد، و از اینرو، برای کسی که از زنجیرها شده ولی هنوز در

اما از آنجا که نظر افلاطون درباره مسائل جزئی، طی تکامل تدریجی شخصیت فلسفی او، تحول یافته است و حال آنکه موضوع کلی فلسفه او ثابت و «همیشه همان» است، اینست که در اینجا بروش «دیا لکتیک فرود آورنده» عمل خواهد شد، یعنی نخست موضوع کلی فلسفه او عرضه خواهد شد و سپس به شرح نظر کلی او درباره مسائل جزئی پرداخته خواهد شد. موضوع کلی فلسفه افلاطون تربیت (۱) است. تربیت چیست؟

مارتین هیدگر (۲)، فیلسوف همزمان، که یکی از پیشقدمان فلسفه معروف به فلسفه هستی است، بخش آخر این گفتگو، یعنی سخنانی را که افلاطون، در آغاز دفتر هفتم (a ۵۱۴ تا c ۵۱۷) پولیتیا در زمینه تمثیل معروف غار نوشته است، زیر عنوان «نظریه افلاطون درباره حقیقت» بررسی کرده است و متن یونانی این گفتگو را بزبان فلسفه خود برگردانده است و ضمن توضیحاتی جالب، کلمه *alêtheia* را که دیگران «حقیقت» ترجمه میکنند، «نادیدهان» ترجمه کرده است. هیدگر میگوید: «کلمه آلتیا، «پاینهان»، نام چیزی است که در حوزه توقف انسانی، حاضر و گشوده است و تمثیل غار، داستان گذرانسان را از یک توقفگاه به توقفگاه دیگر، حکایت میکند. این داستان، شامل چهار مرحله توقف است که نسبت آنها یکدیگر مانند مراتب بالانروپائین تراست. تفاوت هر مرتبه با مرتبه دیگر، نتیجه تفاوت قسم حقیقتی است که در هر یک از آن مراحل توقف، حکمفرماست

(۱) *paideia* (۲) M. Heidegger فیلسوف معروف

Existenz. Philosophie یعنی فلسفه هستی

که تمثیل غار، که بتصریح افلاطون، ذات پرورش را آشکار میسازد با شرح برترین مرتبه آزادی تمام نمیشود؛ بلکه آزاد شده دوبار به غار برگردانده میشود و این باز کشت به غار و جنگ کسی که آزاد شده، با زندانیان که مخالف آزاد شدگی هستند، مرحله چهارم این تمثیل است و در شرح این مرحله گفته میشود که کسیکه بخواهد این زندانان غار (نادانی) را از زنجیرها آزاد کند، در خطر کشته شدن است و این امکان کشته شدن، در سر نوشت سقراط، معلم افلاطون، واقعیت یافته است. (۱)

توضیحات هیدگر، با آنکه بزبان فلسفه خود او نوشت شده است، باز هم برای شناساندن موضوع اصلی و کلی فلسفه افلاطون، سودمند است. این موضوع اصلی، چنانکه گفته شد، تربیت انسان است، و این تربیت چنانکه هیدگر توضیح داد، عبارت از غلبه بر ناپروردگی است تربیت انسان، در نظر افلاطون، دارای مراحل و مراتب است. انسانیکه هموز تربیت نفاخته است شبیه بکسی است که در غاری تاریک زندانی است و گردن و پاهای او زنجیر بسته شده است در این مرحله، انسان احساس خود را «حقیقت» میندازد و گمان میکند که چیزها، هماناند که او احساس میکند ولی از راه تربیت، کم کم پی میبرد که احساس نمینماید و اندر حشمة شناسائی باشد زیرا چگونگی آن وابسته بجگونگی عواملی است که احساس را بر میانگیزاند، و این عوامل نیز همیشه در تغییر هستند. سخن جلال الدین مولوی نیز در همین معناست که میگوید.

روستائی، گاو در آخر بیست شیر، گاو ش خور دو بر جای نشست

(۱) ترجمه خلاصه از صفحه ۲۶ تا ۳۱ کتاب هیدگر: «نظریه افلاطون درباره حقیقت»، چاپ A. Francke برن.

غار است نمر، سایه‌ها «ناپنهان» تراند زیرا این شخص هنوز توانائی ارزش دادن را ندارد و با آنکه از زنجیرها شده ولی آزاد نیست، زیرا از زنجیرها شدن، هنوز آزادی نیست.

در مرحله سوم، انسان از زنجیرها شده، به بیرون غار آورده میشود. در اینجا منظره چیزها با روشنائی لرزان آتش، درهم و تار نیست. افلاطون در توصیف این مرحله، میگوید: «ناپنهان»، در اینجا، «باز هم ناپنهان‌تر» (۱) است؛ و چنانکه در داخل غار، بر گرداندن نظر از سایه‌ها بسوی چیزهایی که خود را در پرتو آتش نشان میدادند، دشوار بود، در حوزه بیرون از غار نیز، آزاد شدن بسته به بسی حوصله و کوشش است و آزادی همانا رهاشدگی از زنجیرها، یعنی بی‌قیدی نیست، و این آزادی فقط با تمرین مداوم در ثابت کردن نگاه بر روی حدود چیزهایی که در دیده شدن خود مابست اند، بدست می‌آید. آزادشدگی اصل، همانا دوام «رو کردن» (۲) بسوی چیزیست که در منظره خود نمایان است و در این نمایان شدن، «ناپنهان‌ترین» است؛ و از اینجا است که ذات تربیت، چون «رو گرداندن» (۳) آشکار میشود، یعنی کمال ذات تربیت و استیلا به حوزه «ناپنهان‌ترین»، چیزهاست و ذات تربیت بر نیاید ذات حقیقت گزارده شده است، یعنی ذات تربیت (۴) - پرورش (۴) در «رو گرداندن» روان و غلبه بر «ناپروردگی» (۵) است؛ و همین دلیل است

Umwendung (۳) Zuwendung (۲) alêthestéron (۱)
 (۴) کلمه *paideia* یونانی که تربیت ترجمه شد، جامع معانی دو کلمه آموزش و پرورش است (۵) *apaideusia* به «نا پروردگی» یعنی حالت کسبکه پرورش بیافیه است ترجمه شد. کلمه بی تربیتی بدلیل داشتن معانی دیگر، برای ترجمه این کلمه یونانی مناسب نیست.

جهان معنوی، جهان باشند هاست که همبشه همان است و دست تغیر، تولید و از میان رفتن، آن نمیرسد. در جهان دیده شدنی، خورشید که زاده نیک است پادشاه است و خورشید است که باشاء، قابلیت دیده شدن، و بچشم بینائی می بخشد. در جهان معنوی، «نیک» پادشاه است و «چیزهای شناخته شدنی، نه تنها قابلیت شناخته شدن، بلکه ذات خود را نیز از آن (— نیک) دارند.»

تربیت انسان، دو گانه است. بدنی تربیت تن است و دیگری تربیت روان. برای تربیت تن، افلاطون، بیش از هر چیز ورزش و بازی و «مهمانی» را لازم میداند و جزئیات این قسم تربیت را در کتاب پولیتیا (۳۷۶ تا ۴۰۶) و در کتاب نوامیس (دفتر اول و دوم، ۶۴۳ تبعید) شرح میدهد. برای تربیت روان علاوه بر موسیقی و علم و هنرهای زیبا، دیالکتیک، یعنی فلسفه را لازم میبشمارد و حتی برای مقامات عشق نیز تربیت دیالکتیکی را سفارش میکند. شرط لازم تربیت صحیح، در نظر افلاطون، همانا تربیت اخلاقی است و این تربیت عبارت از بدست آوردن چهار هنر اصلی یعنی دانائی، جرئت، خویشتن داری و داد گری است در آموزش ورزش یا موسیقی یا علم و یا هنرهای زیبا، در بازی و «مهمانی»، در همه جا، رعایت این چهار هنر ضروری است و انسان بیهنر در شهر افلاطونی حق زندگانی ندارد و طبق ناموسی که زئوس مقرر کرده است، چنین انسانی «بعنوان بلا و بدبختی شهر، محکوم بمرگ است.»

شهر افلاطونی که از دیر باز بعنوان کاللی پولیس (۱) معروف شده، شهر است که افلاطون طرح سازمان آن را در کتابهای پولیتیا و نوامیس به

(۱) Kallipolis یعنی شهر ریا (= نیک)

روستائی، شد در آخر سوی گاو گاورا میجست شب، آن کنجکاو .
 دست میمالید بر اعضای شیر پشت و پهلوی، گاه بالا، گاه زیر .
 گفت شیر، از روشنی افزون بدی زهره اش بدریدی و دل خون شدی
 این چنین گستاخ، ز آن مخاردم کاو، در این شب، گاو می پنداردم .
 (مثنوی، دفتر دوم)

احساس یک چیز در تاریکی، با احساس همان چیز در روشنی، یکی نیست و جائیکه بینائی، یعنی دقیق ترین حس انسان، تا این اندازه دستخوش اشتباه باشد، حس های دیگر، هرگز نمیتوانند وسیله شناسائی حقیقت چیزها بشوند. افلاطون میگوید انسان باید بمقامی برسد که «بی کماک چشم و حواس دیگر، به نیروی حقیقت، تا خود» بودن، بالا برود (پولیتیا d ۵۳۷) اما اینکار فقط با تمرین و توجه ممکن است و چنانکه آزادشدگان از زنجیر، پس از آنکه از غار تاریک نادانی نیز به بیرون آورده شده اند، هنوز نمیتوانند به چیزهایی که در پر تو خور سید روشن شده اند، نگاه کنند و مدتی لازم است تا چشم آنها بر روشنائی آفتاب عادت کند، هم منطوق نیز کسانی که از زنجیر احساس رها شده اند بیکبار نمیتوانند بشناسائی ذات جزها برسند.

هیدگدر در تفسیر سخن افلاطون میگوید: «ذات تربیت، بر بنیاد ذات حقیقت گزارده شده است» یعنی ذات تربیت همان روگرداندن روان از پندار و رو کردن به فهم است. پندار و فهم، دو صفت اصلی روان هستند و هر یک از این دو صفت نیز دارای دو بخش است: عقده و گمان، بخش های پندارانند و دانش و اندیشه بخش های فهم. سر و کار پندار با «شدن» و سر و کار فهم با «بودن» است. جهان پندار همان جهان دیده شدنی و محسوس است و جهان فهم،

زیاده‌روی کردند، اینست که هیچکدام از آنها به اندازه درست (metria) نرسیدند. شمار مردم کرت و سبارتیا از ما آتنیها و پارسیها، پیش هستید ولی آتن و پارس که پیش از این از موقفت برخوردار بوده‌اند، اکنون کمتر نبکبخت هستند. بایستی علت این چگونگی را جستجو کنیم. آیا چنین نیست؟

- اگر بخواهم برنامه خود را انجام دهم بایستی حتماً این علت را بشناسیم.

- یس، گوش بدعیم. در زمان کوروش که پارسیها طبق «اندازه درست» فرمانبرداری و آزادی، زندگانی می‌کردند، خداوند سی ملتهای دیگر شدند؛ و از آنجا که فرماندهان، زیردستان خود آزادی میدادند و با آنها با اصول برابری رفتار میکردند، این بود که همان سرداران و سرbazان دوستی بیشتری برقرار بود و همه کس، در موقع خطر، مردانگی نشان میداد، و از آنجا که پادشاه، زیردستان اجازه میداد که آزادانه سخن بگویند و نسبت یکسانیده میتوانستند، در مسائل متفاوت، نظر صحیح بدهند، حسد نداشت و آنانرا محترم میداشت، این بود که هر کس که دانا و با احتیاط و دارای نظر صحیح بود، همه نیرو و شایستگی خود را در اختیار دولت میگذاشت. نتیجه این آئین این بود که در آترمان، پارس، روز بروز، بشکر آزادی، دوستی (- یگانگی) و همفکری (۱)، پیشرفت میکرد.

- حتماً چنین بوده است

- چه شد که در زمان کامبوزیا، همه چیز از میان رفت و در زمان داریوش،

دوباره همه زبانها بر طرف شد؟

تفصیل آورده است. این شهر که هریک از طبقات آن دارای هنری مخصوص و معین است، بر بنیاد داد گری و اطاعت از قوانین گزارده شده است و سازمان آن طوری است که همه مردم آن شهر میتوانند از نیکبختی و زندگانی نیکبخت برخوردار باشند.

با آنکه از ارسطو تا امروز، هر کسی که راه خانه خود را کم کرده است بر آن شده است که از آئین کشورداری که طرح آن را افلاطون برای نخستین بار باندیشه آورده است، ایراد بگیرد ولی از آنجا که آشنائی با اندیشه افلاطون در این موضوع، برای فهم فلسفه اوضروزی است، اینست که خلاصه آخرین سخنان او در باره این آئین، در اینجا آورده میشود. افلاطون در دفتر سوم کتاب نوامیس چنین مینویسد:

«آتنی-مان آئین های کشورداری، دو آئین هست که مادر همه هستند و بحق میتوانند گفت که آئین های دیگر از این دو مادر زائیده شده اند. یکی از آنها را میتوان پادشاهی (۱) نامید و دیگری را دمو کراسی (۲). آئین اولی، یعنی پادشاهی، در نژاد پارسی، و دمو کراسی نزد ما (۳)، ناوج خود رسیده اند، پس، اگر ما بخواهیم که آزادی و یگانگی، نادانائی همراه باشند، ایستی این دو آئین را، در سازمان شهر خود، با هم کنیم.

کلینیاس- وسیله اینکار، کدام است؟

آتنی- از آنجا که پارسها در آئین پادشاهی، و آتنیها در آئین آزادی

(۱) *monarchia* یعنی یکحداوندی (۲) *dēmokratia* یعنی
 حداوندی مردم (۳) سخنگوی اصلی در کتاب نوامیس، مردی آتنی است که
 همانا خود افلاطون است. طرف گفتگو، گاهی مردی سارانی بنام *Megillos*
 و گاهی مردی از اهل کرت، بنام *Kleinias* است.

پارسیها فرزندان سرزمین سختی بوده‌اند و تربیت آنها نیز سخت بود و این تربیت، برای بار آوردن مردمی مناسب بود که در هوای آزاد زندگانی میکردند و به نگهبانی و بیداری و آمادگی برای جنگ، خو گرفته بودند. کوروش نمیدانست که زنان و خواجگان، فرزندان او را بسبب مادی‌ها، یعنی با یقین به نیکیبختی نهادهی آنها و هم چنین طبق تشریفات، تربیت میکنند.

وقتی کوروش مرد، این فرزندان نازپرورده، نخست بجان یکدیگر افتادند و یکی از آنها برادر خود را کشت، زیرا نمیخواست کسی راهمسنگ خود ببیند و خود او نیز گرفتار می‌نوشی‌شد و بایی فرهنگی و دیوانگی، تخت و تاج خود را از دست داد و مادیها، و مغانی مادی (۱)، که کاه موزیا را بعزت دیوانگی او تحقیر میکرد، کشور را از دست او گرفتند.

اما بشکر شخصیت داریوش و همدستان او، دوباره شهر یاری به پارسیان برگشت... داریوش، سرپادشاه نبود و در ناز و نعمت پرورده نشده بود و وقتی بشهر یاری رسید و با شش تن همدستان خود، بشکوردست یافت، آنرا بدهفت پادشاهی بخش کرد که هنوز هم آثار سایه مانند، آن پیدا است. داریوش، بر آن شد که طبق قانون، فرمانروائی کند و قسمی برابری میان همه برقرار کرد و فرمان داد که باژی را که کوروش به پارسیها وعده داده بود، طبق قانون، بآنها بدهند و بدینسان، میان همه پارسیها، دوستی و یگانگی برقرار کرد و دل ملت پارس را با بخشش و هدایا بدست آورد و در نتیجه، ارتش باو سر سپرده شد و برای او همه کشورهای را که کوروش بجای گذاشته بود دوباره بدست آورد.

(۱) مقصود کوماتای مغان است که خود را بردیا پسر کوروش معرفی میکرد
 افلاطون بجای مغان، خواجه eunouchos را بنکار برده است.

آیا میخواهی که از راه «بازاندیشی» (۱)، این موضوع را تأویل (۲) کنیم؟

– حتماً! زیرا اینکار بما کمک خواهد کرد که موضوع تحقیق خود را آزمایش کنیم.

– من چنین تأویل میکنم: کوروش با آنکه سردار کلردان و کشور دوست (۳) بود ولی به تربیت (فرزندان خود) توجهی نکرد و در بنداداره خانه خود نبود.

– چگونه میتوانیم چنین سخنی بگوئیم؟

– تا آنجا که میدانیم، کوروش از آغاز جوانی و در تمامی مدت زندگانی خود، در میدان نبرد بود و تربیت فرزندان خود را به زنان وا گذاشته بود و اینها، یعنی زنان، بآنها میگفتند که شما نیکیبخت هستید و هیچ چیز، کم ندارید و برای اینکه هیچکس سخنی مخالف آنها (آزنان) نگوید، همه کس را مجبور میکردند که از آنها (فرزندان) تمجید کنند و بدینسان، اینها، فرزندان پادشاه، همانطور که بودند باقی ماندند.

– عجب تربیتی؟

– بگو، تربیت زنانه که بدست زنان نودولت انجام میشد. زنانی که مردان آنها، همیشه، در میدان جنگ بودند و فرصت زندگانی دیگری نداشتند و این زنان، دور از آنها زندگانی میکردند.... پدران این فرزندان برای آنها رزمه‌های چارپایان و گله‌های متعدد انسانها و همه قسم حیوانات را بدست می‌آوردند ولی توجه نداشتند که کسانی که بایستی وارث اینهمه ثروت باشند، از تربیت پدران خود، یعنی تربیت پارسی، محروم‌اند...

افلاطون، پس از تأویل علت انحطاط امپراطوری ایران، به سنجش آئین کشورداری آتن زمان خود، که نقطه مقابل آئین پارسها بوده است میپردازد و میگوید: «اکنون باید نشان دهیم که آزادی مطلق، یعنی آزادی از هر گونه فرماندهی، بسی بدتر از اطاعت عاقلانه از یک حکومت است» و توضیح میدهد که آتنها در زمان داریوش و خشایارشا، مردمانی مطیع قانون بوده اند و بهمین علت بود که توانستند در مقابل داتیس، سردار داریوش، درماتن مقاومت کنند و پس از کمرسخنایی که کم یا بیش با مطالب کتاب منکسن (d ۲۳۹ تا a ۲۴۱) یکی است: «آتنها، تنها کسانی بودند که جلوی پارسها که خداوند آسیا بودند و نزدیک بود اروپا را نیز فرمانبردار خود کنند، مقاومت کردند، و یونانیان فهماندند که قدرت پارسها، شکست ناپذیر نیست» افلاطون میگوید: «هم ما آتنها و هم پارسها تقریباً یک قسم سرنوشت داشته ایم: آنها بعلت اینکه همه ملت را به فرمان داری محض مجبور کردند و ما بعلت اینکه آزادای محض به مردم دادیم، هردو، ضعیف شدیم و از میان رفتیم.» (e ۶۹۹) و از اینجا نتیجه میگیرد که با دانستن اینکه پارسها و آتنها، در چه شرایطی نیرومند بوده اند و بچه علت از میان رفته اند، پس بایستی در طرح آئین کشورداری علت نیرومندی و انحطاط این دو ملت، در نظر گرفته شود: «ما گفتیم که قانونگذار بایستی سه چیز را در نظر داشته باشد: یکی اینکه شهری که برای آن قانون میگذارد بایستی آزاد باشد؛ دیگر اینکه مردم این شهر (= کشور) بایستی با یکدیگر یگانگی و دوستی داشته باشند؛ سوم اینکه کشور، بادانائی (= هشیاری) اداره شود... در تأیید این سخن، دو آئین کشورداری را که

پس ازداریوش، خشایارشا، که در زمان شاهزادگی خود در ناز و نعمت پرورش یافته بود، پیادشاهی رسید. بیچاره داریوش که از بدبختی کوروش سرمشق نگرفت و خشایارشای خود را بهمان روال پرورش داد که کوروش کامبوجه را پرورش داده بود. خشایارشا که فرزند همان تربیت بود، بعلت رفتار خود، بهمان سر نوشت کامبوزیاد چار شد و از آن تاریخ تا کنون، پادشاهی که شایسته نام پادشاه بزرگ باشد، میان پارسیها پیدا نشده است، مگر به اسم و به عنوان.» (نوامیس d ۶۹۳ تا e ۶۹۵)

افلاطون، پس از یادآوری هنرهای اصلی یعنی دانائی، جرئت، خویشتن داری و عدل و ارزش و اهمیت آنها در اداره کشور، دوباره به تحقیق درباره علت انحطاط امپراطوری ایران بر میگردد:

«آتنی - سنجش آئین کشورداری پارسیها، اصول زیر را برای ما آشکار کرد: ما تشخیص میدهیم که کار پارسیها، سال سال، بدتر شده است و علت آن اینست که آنها، از یک طرف در محدود کردن آزادی ملت و از طرف دیگر در تقویت استبداد، زیاده روی کرده اند، و در نتیجه، حس دوستی و یگانگی میان مردم و دولت را از میان برده اند و از آن زمان به بعد، هیچگاه نیست و مقصد حکومت کنندگان، متوجه به سود زیردستان و ملت نیست بلکه فقط برای حفظ قدرت و حیثیت خود حکومت است. و در حالیکه آنها (پارسی ها)، خداوندگار چندین ده هزار انسان، که از شمار برون است، بودند، کمان میگردند که این عده، باز هم کافی نیست و سر بازان مزدور و بیگانه را بخدمت خود میگردانند، چنانکه گوئی بیگانگان میتوانند، آنها را نجات بدهند. خطای دیگر آنها این بود که مینداشتند که چیزهایی که در شهر، گرانها و ارجمند و شریف اند، در مقابل زر و سیم، ناچیز اند.»
e ۶۹۲ تا a ۶۹۸

حرکت‌های قسم دوم، یعنی حرکت‌های جهان جسمانی، رادر خود دارند، رهبری میکند و همه چیز را بسوی افزایش یا کاهش، حدا کردن یا با هم کردن و نتیجه‌های ایندو، یعنی گرم شدن و یاسرد شدن، سنگینی یا سبکی سختی یا نرمی، سیاهی یا سفیدی، تلخی یا شیرینی، میکشاند. هر آنگاه که روان، در بکار بردن این وسیله‌ها، خرد را که ذاتی همیشه خدائی است، با خود همراه دارد، آنگاه همه چیز را در راه راست رهبری میکند و سبب نیکبختی میشود ولی آنگاه که با نا بخردی (۱) همراه میشود، نتیجه‌هایی که نقطهٔ مقابل این (نیکبختی) هستند، بوجود می‌آورد. (نوامیس e ۸۹۶ تا b ۸۹۷)

در اینجا، باز هم، افلاطون، بحث دربارهٔ دوروان را که یکی، «نیک‌کار» است و دیگری که نیروی آن، کردن کاری ضد (آن یکی) است، پیش کشیده و میگوید: «اکنون دیگر، اشکالی نیست که واضح گفته شود که روان جنبانندهٔ همه چیز است و گردش دورانی آسمان ما، بوسیلهٔ روان شریف و یاروانی که ضد آنست برآه انداخته شده، رهبری شده و منظم شده است» (c ۸۹۸ نوامیس)

بعضی از مورخان فلسفه میخواهند از سخنی که کلینياس، طرف گفتگوی افلاطون، در اینجا میگوید: «ولی بنا بر سخنانی که گفته شد، نسبت دادن این گردش دورانی به یک یا چند روان که سرشار از هنر (= فضیلت) نباشند از بینینی است»، نتیجه بگیرند که افلاطون، «بالاخره از کابوس دو آلیسم رهایی یافته است» (۲) نکته اینست که دو آلیسم افلاطون، مانند دو آلیسم

یکی با بیشترین فرماندهی و دیگری با بیشترین آزادی، اداره میشد، انتخاب کردیم تا اینکه بتوانیم با سنجش آنها، پی ببریم که کدام يك از آندو آئين درست تر است و دیدیم که تا زمانیکه ایندو کشور آئين خود را به اندازه درست بکار می‌بستند، پارسها فرماندهی و آتניה آزادی را، هر دو آنها از نعمت و موفقیت برخوردار بودند ولی وقتی که زیاده روی کردند و یکی با استبداد و دیگری به خود سری مردم، میل کرد، هر دو آنها از موفقیت بی‌بهره شدند. «d ۷۰۱ تا e ۷۰۱»

این بود نظر افلاطون درباره آئين کشورداری یا تربیت بطور کلی. اما تربیت افلاطونی منحصر به تربیت فانونگزاران و کشورداران و یابزبان یولیتیا «نگهبانان» شهر نیست، بلکه تربیت افراد انسان را نیز شامل است. برای نشان دادن نظر افلاطون درباره این تربیت، بایستی یادآوری شود که بنظر افلاطون، روان انسان چیست؟ وجدنبرو هائی دارد؟

گفته شد که افلاطون، روان را چیزی میداند که بخودی خود حرکت دارد و علت حرکت همه چیزهاست و حتی «آسمان را نیز، رهبری و اداره میکنند» و از این رو ذات روان منحصر به اصل و علت زندگانی انسان نیست، بلکه چیزی برتر از انسان، یعنی چیزی خدائی است: «هر چیز که هست، در آسمان، روی زمین، و یا در دریا، رو آن، آنرا، یا بواسطه حرکتهای خود که خواستن، نگرستن، توجه، مشورت، پندار راست و یا پندار خطا، خوشحالی یا بدحالی، گستاخی یا بیم، بیزاری یا عزیزداشتن، ناامیده میشوند؛ و یا بواسطه حرکتهائی که خویشانندان این حرکتهای اولی هستند و

کابوس نیست، بلکه بنیاد فلسفه اوست. افلاطون از دوروان، و در جهان، سخن میگوید. بگفته او، روان، یکی «نیک کار» است و دیگری ضد آنست. در روان، یکی فهم است و دیگری پندار؛ در فهم، یکی دانش است و دیگری اندیشه؛ در پندار، یکی عقیده است و دیگری کمان-جهان، یکی معنوی است و دیگری دیده شدنی؛ در جهان دیده شدنی، یکی تصاویر است و دیگری موجودات واقعی؛ در جهان معنوی، یکی علم است و دیگری دانش.....

آیا این دو آلیسم نیست؟

انکار دو الیسم افلاطون و هم چنین بحث درباره اینکه این دو الیسم از کجا بفرسوده او را یافته است، کاری بیهوده است اگر گفته میشود که افلاطون نیز مانند زرتشت، دو الیست است، گفتنشده که فلسفه افلاطون، ساخته سخن زرتشت است، زیرا فرض اینکه فلسفه افلاطون، در همه جا، با سخن زرتشت و با عقاید فیثاغوریان، شباهت داشت، باز هم نمیشد گفت که این فلسفه بر بنیاد سخن زرتشت و با عقاید فیثاغوریان گزارد شده است، زیرا، چنانکه در پیش گفتار دوران دوم گفته شد (صفحه ۱۱۹ تا ۱۲۳)، «فلسفه دوران اول، زمینه فلسفه دوران دوم است نه بنیاد آن» و دستگاه فلسفه سقراط و افلاطون که بابکار بردن روش دیالکتیک ساخته شده است، دستگاهی جداگانه و برای خود است، گویا ایند بعضی نظریات فلسفی افلاطون، با عقاید و آئین های رایج در دوران اول، یکی باشد.

بنابر اینها، بجای اینکه بحث درباره انکار و یا تصدیق دو الیسم افلاطون دنبال شود، بهتر است سعی شود، چگونگی این دو الیسم نشان داده شود. افلاطون میگوید، این جهان که حقیقتاً، یک موجود زنده است و دارای روان و هوش است، ساخته پیش اندیشی خداست: «کسی که شدن و جهان را ساخته

زرتشت، قسمی رآلیسم یعنی نقطهٔ مقابل ایدآلیسم است، خواه این ایدآلیسم به مونیسیم و یا پلورالیسم، و خواه بهر «... ایسم» دیگر برگردانده شود. دوالیسم، یعنی دستگاهی دینی، متافیزیکی، و یا اخلاقی که برای همهٔ چگونگیهای جهان وزندگانی، دواصل میپذیرد و با برابر نهادن، خدا و جهان، و یا ماده و جان، و یاروان و تن، و یا اندیشه و گستردگی و مانند اینها، خود را از بند مشکل «بی دررو» (۱) ایدآلیسم، یعنی توضیح مسئله شر در جهان، رها میکند.

رآلیسم یعنی دستگاهی که برای اصل و علت جهان و زندگانی، حقیقت واقعی، یعنی واقعیت میپذیرد و بدینسان، جهان و هر چه در او هست را، کل واقعی، یعنی چیزی که بیرون از تصور و تخیل مانده هستی دارد، میشناساند

ایدآلیسم، یعنی دستگاهی که اصل همه چیز را به تصور انسان برگرداند و اگر این تصور، «یاک» باشد، ایدآلیسم، مونیسیم (۲) خواهد بود و اگر «بسیار» باشد، پلورآلیسم (۳)

اما از آنجا که افلاطون، رآلیست است، نه ایدآلیست، یعنی برای اصل و علت جهان، حقیقت واقعی میپذیرد، نه حقیقت تصویری، پس انکار دوالیسم او بناچار بتصدیق ایدآلیسم او خواهد رسید و حال آنکه افلاطون، با آنکه بنیاد گزار نظریهٔ ایده‌ها است، ایدآلیست نیست.

با این توضیحات روشن میشود که دوالیسم، برای افلاطون، نه تنها

(۱) *aporia* (۲) مونیسیم *monisme* یعنی دستگاهی فلسفی که اصل همه چیز را «یاک» یا «یکتا» میداند (۳) *pluralisme* یعنی دستگاهی فلسفی که برای جهان، اصول متعدد، که همه بناچار تصویری هستند، میپذیرد.

مپذیرد نخستین این تأثرات، خوشی است که نیر و مندترین عامل پدید آورنده عیب است؛ پس از آن، دردها که علت این هستند که ما از نیک، دور شویم؛ پس از آن، گستاخی و بیم که مشاورانی نادان اند؛ پس از آنها، میل که ناشنواست، و بالاخره امبد آسان گول خورنده، همه اینها را با احساس بی‌خرد و عشقی که آماده بهر کار است، بهم آمیختند و بدینسان، چنانکه لازم بود، روان میرنده را ساختند» (c ۶۹ تا d ۶۹)

مورخان فلسفه، هنوز هم، درباره اینکه در جهان افلاطون، نسبت خدا ایده نیک، سازنده، روان، و خدایان، چگونه است، بحث دارند. بنظر می‌آید که بحث‌های آنها، بیشتر برای پیدا کردن توضیحی است که کم یا بیش با اصول مذهبی خود آنان جور بیاید. و کمتر برای تشخیص صحیح نظر افلاطون سخن راست اینست که گفته افلاطون، مدل یعنی نمونه معنوی جهان یعنی جهان ایده‌ها و خدایان و روانها، یعنی جهانی که همیشه همان است، ساخته خداست ولی این جهان واقعی که افلاطون، آنرا «خدای محسوس و مثال واقعی خدای معنوی» میدانند، و آنرا سبزرگ، بسی نیک، بسی زیبا و بسی کامل» مشمرد (تیمد c ۹۲)، ساخته «زادگان» (۱) او، یعنی خدایان صنعتگر است که آنرا از روی نمونه معنوی آن، ساخته اند و از آنجا که «هر چیز که زائیده میشود، بایستی جسمانی، یعنی دیده شدنی و لمس شدنی باشد» (تیمه b ۳۱)، اینست که «سازنده» برای ساختن جهان واقعی، چهار عنصر را بکار برده است و «هر گاه بجهان معنوی که همیشه همان است، نظر دارد، و ایده‌ها را نمونه و سرمشق خود می‌گیرد، چیزهایی بوجود می‌آورد که همه

است، بیدعلت، اینهارا ساخته است؟ (باین عات که) اونیک است و چیزی که نیک است، بهیچ چیز. ازهیچ نظر، حسد نمبورزد و ازاینرو (خدا) خواسته است که همه چیز، تا آنجا که ممکن است، بشباهت خود او ساخته شود. خدا خواسته است که همه چیز، نیک باشد و تا جائی که توانسته است، هر گونه کمداشت را دور کرده است، هر چیز دیده شدنی، بی آرام، و دستخوش حرکت بی نظم و قاعده بود و خدا همه را از بی نظمی به نظم در آورد، زیرا آگاه بود که این حالت (یعنی نظم) بسی نیکوتر از آن حالت (یعنی بی نظمی) است. چنین بود و چنین درست است که نسبتاً بن، چیزی، جز بهترین بوجود نیاورد و خدا آگاه بود که میان چیزهایی که طبیعت دیده شدنی دارند، اگر آنها را چون کلبه بنگیریم، هیچگاه چیز ناهوشمند، زیباتر از چیز هوشمند نخواهد بود، و هم چنین، خدا آگاه بود که هوس نمیتواند، در چیزی به روان ندارد، ایجاد شود و بدنیروی این خردورزی (۱) و برای اینکه کاری که طبیعتاً زیباترین و نیکترین کار است، انجام شود، پس از گذاردن هوس در روان، و روان در تن این جهان را که «زنده»، یعنی دارای روان و هوش است، ساخت، و ازپیش اندیشی خداست که این جهان، چنین ساخته شده است «تیمد a ۳۰ تا c ۳۰ در همین کتاب تیمد لفتند شده که سازنده «زندگان نامیرنده»، خود خدا بود ولی برای ساختن، «زندگان میرنده»، بهزادگان خود دستور داد که آنها را بسازند اینها، یعنی: ادکان خدا، «بتقلید از او، اصل نامیرنده روان را، که از خدا گرفته بودند، باتن میرنده پوشانند و همه تن را ارباب روان کردند علاوه بر این، در این تن، قسمی دیگر از روان، یعنی روان میرنده را ساختند و این روان است که تأثرات (۳) را، که همه سهمگین و وابسته بلزوم هستند

(۱) logismo (۲) zōon émpsuchon یعنی موجود روان یافته،
 (۳) pathêma یعنی موجود زنده

دوشن گیی من، که بنظر میاید بفهم سخن زرتشت بسیار نزدیک شده باشد، نیروهای قدسی را که زرتشت از آنها در گائاهها سخن گفته است و آنها را نموده‌های اهورمزدا و گاهی نیز همکار او مینامد، بشرح زیر طبقه‌بندی کرده است: نخست اهورمزدا است و پس از او «زادگان»، او، یعنی سپنتامنیو (یعنی معنای قدسی) و راستی یا نظم (arta)، و وهومن (vahu manah) هستند پس از این از صفات دیگر اهورمزدا، که آنها نیز ذات قدسی دارند، نام برده شده است و این صفات عبارتند از، شهر یور (kshatra)، خرداد (یعنی سرشاری) و امرداد (یعنی نامیرندگی) و ارمتی (aramati)، یعنی آفریننده اندیشه شایسته. (صفحه ۱۴۴ تا ۱۴۸)

با بکار بستن این توضیحات میتوان سخن زرتشت را از زبان آسمانی، به زبان فلسفی برگرداند و نظر او را درباره آفرینش جهان، بشرح زیر بیان کرد: «خدا با اندیشه نیک دانست که نظم (arta) بسی نیک و تراز بی نظمی است و معنای قدسی (سپنتامنیو)، یعنی روان نیک را بر آن داشت که شهر یوری، یعنی ملکوت خدائی را روی زمین بگستراند تا انسان بزندگان نیکبخت یعنی زندگان که از سرساری (خرداد) و نامیرندگی (امرداد) برخوردار است، برسد و برای اینکار ارمتی را که «زاده» اندیشه نیک و آفریننده اندیشه شایسته است به همکاری خود گرفت

افلاطون میگوید: هر آنگاه که روان در بکار بردن نیروهای خود، خرد را، که ذاتی خدائی است، با خود همراه دارد، آنگاه همه چیزها را در راه راست رهبری میکند و سبب نیکبختی میشود» (نوامیس a ۱۹۷)

خرد، در اینجا، همان وهومن زرتشت، و روان همراه با خرد، همان سپنتامنیو یعنی روان قدسی است، و از اینرو میتوان گفت که نظر افلاطون و سخن زرتشت

زیبا هستند؛ و هر وقت بجهان دیده شدنی، که زائیده شده است، نگاه میکند و نمونه‌ای که زائیده شده است، بکار میبرد، نتیجه کار او زیبا نخواهد بود (تیمه a ۲۸ تا b ۲۸)

۱. ثنون که روشن شد که نظریه افلاطون درباره پیدایش، ویا آفرینش جهان چگونه است، میتوان آنرا با سخن زرتشت برابر گزارده شود که میان آنها همانندی هست، یانه. زرتشت در یسنا ۳۰ میگوید: «در آغاز دو معنا بودند که آنها را تو امان میشناسند و یکی از آنها، ناک، و دیگری دروغ است در اندیشه، در گفتار، و در کردار» (بند ۳) - «آنگاه که این دو معنا، بهم برخورد کردند، در آغاز، زندگانی ونه - زندگانی را برقرار کردند» (بند ۴)

کلمه‌ای که «معنا» ترجمه شده. manyu، همانست که در ودها، manas نامیده میشود، و چنانکه روشن گبی من (۱) توضیح میدهد، اصل زندگانی یعنی روان است. زرتشت، چنانکه گفته شد، مفاهیم فلسفی را بصورت مفاهیم اخلاقی بکار برده است و با آنها جنبه ملکوتی داده است و از اینرو نباید توقع داشت که سخن زرتشت، مانند سخن افلاطون، استدلالی و فلسفی باشد با اینهمه در بیشتر کلمات، زرتشت، و هومن یعنی اندیشه ناک را نزدیکترین نمودار و هورمزدا مینامد و گاهی نیز اهورمزدا، و راستی (۲)، و هومن را یگاندمداند: «... ای مزدا. تو که خداوند شهر یوری هستی، و راستی و اندیشه ناک، همخانده هستی، وعده شهر یوری جهان برتر را، انجام خواهی داد، یانه؟» (یسنا ۴ بند ۹)

حقیقت داشته‌اند، طبق مراتب مخصوص که شرح آن آورده شد (صفحه ۲۴۸) بکالبد انسانهای متفاوت، زندگانی می‌بخشند.

روان، چون اصل حرکت و زندگانی انسان، نامبرنده‌است و افلاطون، میرندگی آنرا در کتاب فدون انبات کرده‌است ولی این روان جاوید و نامیرنده باروان دیگری، که قسم مبرنده روان‌است، همراه‌است و این روان که اصل تأثرات انسان‌است، میتواند، هم براه نكووهم براه‌بد، بکار رود و این سسته به تربیت‌است که این روان میرنده بسوی هنر یا بسوی عیب هدایت‌شود افلاطون میگوید، نبکبخت، یعنی کسکه در زندگانی او زیباترین طبیعت با زیباترین تربیت همراه‌شود (پولیتیا ۴۳۱)؛ و از آنجا که در طبیعت انسان، «هم میل بخوشی هست، و هم شوق بسوی برتر»، پس، زیباترین طبیعت، آنست که در آن، «شوق بسوی برتر» از میل بخوشی، دست‌ببرد زیباترین تربیت، همانا آموختن هنر (فضیلت) است و هدف این تربیت، بدست آوردن چهار هنر اصلی‌است که افلاطون در همدآ مار خود از آنها سخن گفته و در پولیتیا هر يك از آنها را دقیقاً توضیح داده‌است. بنابراینها، شرط رسیدن به سببختی، چنانکه در کتاب فیلب شرح داده شده‌است، اینست که در زندگانی انسان، «اندازه و با اندازه‌گی، هم اندازه‌گی و زیبائی، هوش و دانائی، دانشها و خوشیهای پاک و حقیقت باهم همراه باشند»

اما نه تربیت و نه طبیعت، هیچيك به نتیجه نمیرسند، مگر آنکه عشق راهنمای آنها باشد، زیرا، برترین مقام انسانی، در نظر افلاطون مقام بینش زیبائی‌است، و این مقام که میتوان آنرا، اوج دیالك تك عشق دانست نتیجه کوشش پیوسته انسان‌است، بسوی زیبائی بخودی خود. افلاطون

درباره آفرینش جهان، یکدیگر شباهت دارند و از آنجا که عامل مؤثر در نظر هر دو آنها همان روان است و هر دو آنها، از دور روان سخن میگویند، اینست که میتوان گفت هر دو آنها دو آلبست هستند، یعنی اصل و علت جهان واقعی را دو گانه میدانند. از سوی دیگر، هر دو آنها اصل و علت جهان معنوی را، خدا با اهور مزدا مینامند و همچنین، نیکی یا بدی روان را از همراهی و همکاری و یا، دوری و دشمنی آن، با خرد یا اندیشه نیک میدانند و هم چنین نظم را بسی از جملند ترازی نظمی میشمردند، و از اینرو میتوان گفت که اندیشه هر دو آنها در موضوع آفرینش جهان، شبیه است

این بود توضیح نظریه افلاطون درباره پیدایش جهان و جگونگی روان قدسی. اکنون باید نظریه او درباره روان انسان نیز شناسانده شود چنانکه ضمن خلاصه کتاب فدر آورده شد، در نظر افلاطون، «بان صورت روان، یعنی شناساندن ایده روان، کاری است خدائی و از عهد انسان بر نمآید و انسان فقط میتواند در این موضوع تمنبلی بیابد» در بیان این تمثیل، افلاطون میگوید، روان انسان، پیش از آنکه بدابدان انسان یا آن انسان، زندگانی بخشد، در جهان معنوی هستی داشته و از سعادت نظاره این جهان معنوی برخوردار بوده است. اما از آنجا که روان ها، همیشه چون روان انسان تعیین شوند، با روان میرنده ای که پذیرنده تأثرات یعنی خوشی و درد، گستاخی و بیم و امید، و میل و عشق است، همراه هستند اینست که نمیتوانند همش در این نظاره باقی بمانند و پس از مدتی بهر معندی از این نظاره، کم کم، در نتیجه انحراف، از جلوه گاه دور میشوند و از سعادت همراهی خدایان محروم میگرددند و به زمین میافتند و بحسب ینشی که از

متفاوت خواهیم داشت: ریمان (۱) برای اولین بار نشان داد که مثلاً بپذیرفتن این فرض که Δz نقطه خارج از یک خط، نمیتوان خطی بموازات خط اول رسم کرد، یعنی خط موازی واقعیت ندارد، هندسه بصورت دستگامی فرضی - قیاسی (۲) درمیاید و قضیه‌های هندسی تازه‌ای پیدا میشوند. بعد از ریمان، دانشمندان دیگر نشان دادند که حتی نظریه‌های صوری و اصول متعارف (۳) را نیز میتوان بطریق‌های متفاوت تعبیر کرد و هندسه‌های متعدد ساخت. فضای ریمان، فضای هیلبرت (۴) و مانند اینها، فضاهایی هستند که هر کدام، هندسه‌ای مخصوص بخود دارند.

علت این جگونگی، اینست که در وقت شناسائی تجربی محدود است و با آنکه، علم قرن بیستم، بسی پیشرفت در از علم زمان افلاطون است ولی انسان، هنوز هم نمیداند که چه عواملی در اندازه گیریهای او مؤثر اند و تأثیر این عوامل، چگونه است. ادینگتن (۵)، دانشمند - فیلسوف انگلیسی، در یکی از کتابهای خود (۶)، برای توضیح نظریهٔ اینشتین (۷)، میگوید، در مشاهدهٔ پیشآمدهای فیزیکی، فقط تشخیص انطباق و یا نامطابق بودن، غرضهای اندازه گیری، بطور دقیق ممکن است و برای اینکار نیز بایستی

- (۱) B. Riemann، در کتاب: «فرضیهایی که مبای هندسه هستند» (۱۸۵۴) سه بعد هندسی یعنی درازا و پهنا و بلندی را با بعد چهارم یعنی زمان، همراه کرد و شناختن وضع یک شکل هندسی را وابسته به در نظر گرفتن زمان اندازد. گیری آن شکل داشت (۲) hypothético - déductif (۳) axiome (۴) D. Hilbert در کتاب: «بنیاد هندسه» (۱۸۹۹) اصول متعارف هندسه و حساب و فیزیک را تحلیل کرد و نشان داد که حقیقت یک اصل شناخته شده، سه باینست که معاهیم آن متناقض یکدیگر نباشند و خود این اصل نیز وابسته باصل دیگر نباشد. S. A. Eddington (۵) (۶) «راههای ناز در علم» چاپ کمبریج A. Einstein (۷) دانشمند - فیلسوف معروف، که سازندهٔ نظریه معروف نسبیت است.

در کتاب مهمانی، شرح داده است که «راه راست برای ره بردن به مهمات عشق، اینست که از زیباییهای این جهان شروع کنیم و هدف ما زیبایی بخودی خود باشد و دائماً خود را بالا ببریم... تا بدانش زیبا، یعنی دانشی بر سیم که موضوع آن، چیز دیگری جز زیبایی بخودی خود نیست، و چیز را بشناسیم که بخودی خود و بدتنهایی، زیباست» (مهمانی c ۲۱۱)

دانش زیبا چگونه دانشی است؟

برای پاسخ دادن باین سؤال، بایستی روشن کرد که مراد افلاطون از دانش، چیست. گفته شد که افلاطون، میان علم و دانش، تفاوت میگذارد. گفته او، علم یعنی دانشی که بر بنیاد فرضیه‌ها گذارده شده است و بی آنکه به شناسائی اصل‌ها برسد، نتیجه‌هائی عملی میگیرد، و از این نظر، حتی ریاضیات نیز دانش نیستند بلکه علم هستند زیرا متلاهنده‌ای که یکی از دقیق‌ترین عملیات، بر بنیاد این فرضیه‌ها گذارده شده که این خط یا سطح، که در روی کاغذ و یاد روی زمین ترسیم شده اند و با این حجم معینی شکل که از بلور یا آهن یا چیز دیگر ساخته شده است، با خط و سطح و حجم بخودی خود، کاملاً مطابق است و حال آنکه، نقطه بخودی خود، بدلیل اینکه هیچ‌گونه بعدی ندارد، ترسیم پذیر نیست و خط و سطح نیز که از نقطه‌ها تشکیل شده‌اند، ترسیم پذیر نیستند و بدلولوهای يك شكل معینی، هیچ‌کدام سطح هموار هندسی نیستند. از این گذشته، چنانکه در قرن نوزدهم میلادی نشان داده شد، علم هندسه، منحصر به هندسه اقلیدس نیست و بحسب این که درسنجش‌های هندسی، کدام فرضیه‌ها را مبنای گیریم، هندسه‌های

آنها، ممکن نیست و اگر بخواهیم، سرعت آنها را اندازه بگیریم، تعیین جای آنها، ناممکن میشود. طبق قانونی طبیعی که هیزن برگ، آنرا «نسبت تعیین ناپذیری» (۱) نامیده است، حاصلضرب خطائی که در اندازه گیری «ضربه» (۲) و خطائی که در تعیین جای یک ذره میشود، مقداری ثابت است و در مورد اندازه گیری الکترونها، این مقدار ثابت، اقلامساوی با ثابت پلانک (۳) یعنی $h = 6/55$ ضرب درده بقوه منهای ۲۷ ارگ (۴) در ثانیداست.

بنابر اینها، اندازه گیریهای علمی هیچگاه نمیتوانند بحقیقت چیزها بی برند و علم، فقط میتواند در حدود محاسبات احتمالی، بدچگونگی پیش آمدهای طبیعی آگاهی یابد.

افلاطون میگوید، علم بر بنیاد فرضیهها گزارده شده و نمیتواند تا اصل بالارود برای بالا رفتن تا اصلها، افلاطون، بکار بستن روش دیالکتیک را که «اوج دانش و تاج دانش است»، لازم میدانند و میگوید، مرد دیالکتیکی یعنی فیلسوف، کسی است که «بی کمک چشم و حواس دیگر، بدنیروی حقیقت، تا خود بودن بالارود» (پولیتیا d ۵۳۷) «خود بودن» یعنی اصل، یعنی «حقیقت هم‌شده همان»، یعنی ذات بخودی خود حزنه‌ها، یعنی ایده، یعنی معنای چیزها با آنکه سروکار علم و دانش، هر دو، با جهان معنوی است، ولی علم، با نگاه فرضیه‌ها در حد باین ترانجهان معنوی

Unbestimmtheitsrelation (۱)

M. Planck (۳) Impuls (۲) که نظریه quanta ماده را کشف

کرده است (۴) یک erg مساوی با $9/81$ گرم ضرب در یکسانی متر یعنی واحد فیزیکی «کار» است.

شخص ناظر، فقط يك چشم داشته باشد و اين يك چشم او نیز، فقط در شكاف باریکی بینا باشد، نه در همه سطح شبکیه، و این شكاف نیز، فقط تاریکی یا روشنی را حس کند و نسبت برنگها، کور باشد.

اما، از آنجا که چنین ناظری وجود ندارد، و انسان، با همه احساسات و تأثرات خود، مشاهده پیشآمدهای فیزیکی میپردازد و مثلاً ضمن دیدن اینکه، فلان جسم در فلان فاصله از ما «واقع» است، گوش او نیز، از صداها، کونا کون متأثر است و دیگر حسهای او نیز در کار هستند، و هم چنین، از آنجا که اسبابهای اندازه گیری نیز، دستخوس تأثیر موجهای گرما، مغناطیسی، الکترومغناطیسی و... (۱)، هستند و اندازه تأثیر اینها در لحظه آزمایشهای فیزیکی، تعیین ناپذیر است؛ و هم چنین، از آنجائیکه هیچ جسمی «واقع» نیست، بلکه همراه با ذره زمین و این کره نیز همراه با منظومه شمسی حرکت میکند، و این منظومه نیز در داخل کهکشان خود بسوی نامعلومی «فرار میکند» و ترکیب این حرکتها که همه آنها نسبی و بعضی از آنها، نامعین است، ممکن نیست؛ پس تشخیص وضعیت يك جسم در فضا، ناممکن است.

اما این تعیین ناپذیری، منحصر به اجسام بزرگ نیست و چنانکه هیزن برک (۲) ثابت کرده است، شناختن وضعیت الکترونها نیز، ناممکن است، زیرا، اگر بخواهیم محل آنها را معین کنیم، تشخیص سرعت

(۱) *rayons cosmiques* یعنی امواجی که از کهکشانها و اجرام کیهانی میآیند و توسط ویکتور هس فیزیکدان معروف آلمانی کشف شده اند. این امواج، سرعت بسیار بزرگی دارند و از طبقات سیار ممتراکم ماده نیز عبور میکنند. (۲) *W. Heisenberg* فیزیکدان معروف آلمانی

نشان میدهد که پیش از تعریف «نیک»، نمیتوانیم هیچگونه هنر جزئی را بشناسیم. ظاهراً بنظر میآید که نتیجه این نوشته‌های دوره اول افلاطون، منفی است، در صورتیکه چنین نیست؛ زیرا، نشان دادن ناممکن بودن تعریف هنرهای جزئی، همراه با نشان دادن تعریف مفهوم کلی هنر، یعنی *arête* است بمعنائی که شتسل (۱) بما آموخته است، یعنی ارزش، و یا بازهم دقیق تر، بمعنای *agathon* (= نیک) و باین ترتیب، مادوباره بهمان نظر سقراط میرسیم که هنریکی است و هنر، دانش است و این همان نظری است که در پولیتیا، که هم تمام کننده وهم ناسخ نوشته‌های اولی افلاطون است، بیان شده است.

افلاطون، کاربرد سخنان سوفیستهارانز دنبال میکند و اینکار را در کتاب تثت بیان مبرساند: پروتاگور، حقیقت را، نسبت شمرده بود ولی افلاطون کشف میکند که بناد این نظریه پروتاگور، همان نظریه هراکلیت است و اینکه پروتاگور اظهار میکند که هر چیز که بنظر ما میآید، حقیقی است و یا، هست؛ و همه چیزهایی که بنظر همه میآیند، هستند و هر چیز که بنظر هر کسی میآید حقیقی است، (همه اینها) نتیجه نظریه هراکلیت است. افلاطون در کتاب تثت، این بیان را که احساس شخصی من، واقعاً نیز، برای من حقیقت دارد، به پروتاگور نسبت میدهد و میخواهد از بعضی نظر ها، عقیده پروتاگور را اصلاح کند و آنرا، بعقیده ای که بعدها پراگماتیسم (۲) نامیده

(۱) J. Stenzel از تحقیق کنندگان معروف فلسفه افلاطون است و درباره فلسفه افلاطون و فلسفه یونانی نظریات ممتازی داشته است.

(۲) *pragmatisme* یکی از دبستانهای فلسفی است که حقیقت را ببنای سودمندی آن می سنجد. نظریه های پروان ایندبستان، در جای خود شناخته شده خواهد شد.

میمانند و نیروی شوق و شوری که سازنده علم است تا برترین حد جهان معنوی، اوج نمیکبرد، ولی دانش به نیروی عشق تا برترین حد این جهان بالامیرود و تا آنجا که برای انسان ممکن است به حقیقت چیزها آگاهی مییابد.

اما این دانش، فقط تا حد معینی آموختنی است و اصل آن در چیزی است که افلاطون، یادآوری نامیده است، باین معنی که چنانکه ضمن خلاصه کتاب منون (صفحه ۱۸۹ تا ۱۹۶) و خلاصه کتاب فدون (صفحه ۲۰۶ تا ۲۱۰) آورده شد، روان انسان پیش از اینکه بصورت زندگانی انسان تعیین شود، باشنده‌ها را نظاره کرده است، و کم یا بیش، حقیقت چیزها، بینش داشته است ولی پس از در آمدن بصورت زندگانی انسان، آنها را از یاد داده است و اگر بروش دیالکتیک راهنمایی شود و عشق بدانش، رهبر او شود، بینش خود را بدست مبادور و از راه این یادآوری، به حقیقت چیزها یعنی اصل آنها گاهی مییابد.

برای توضیح بیشتر این موضوع که همان «نظریه شناسائی» افلاطون است؛ چنانکه وعده داده شد (یادداشت زیر صفحه ۲۷۰)، مطالبی که در آن وال در این موضوع نوشته است در اینجا آورده میشود:

«ما میتوانیم سؤالی را که افلاطون از خود کرده است، بزبان کانت (۱) چنین بیان کنیم: قضاوت اخلاقی و قضاوت ریاضی، چگونه ممکن است؟ سقراط، در جستجوی شرایط امکان قضاوت، باینجا رسیده بود که هنر (فضیلت) یکی است و هنر، دانش است. افلاطون، در نوشته‌های دوره اول خود

(۱) J. Kant فیلسوف معروف آلمانی و بنیاد گزار «فلسفه نقدی» است. فلسفه او در جای خود شناسانده خواهد شد.

بزرگ نظریه شناسائی تازمان کانت، با زمیابیم.

بدینسان دیدیم که افلاطون، چگونه با شروع از قضاوت اخلاقی، به قضاوت بطور کلی، و از اینجا به تصدیق واقعیت‌های مستقل از اندیشه میرسد.

بایک حرکت سوم اندیشه که بادوحرکت بالا، یعنی تصدیق «نیک»، و تصدیق «حقیقی»، یکی میشود، نظریه ایده‌ها بوجود میآید و یا - چنانکه ما پیروی تایلر و بورنه گمان میکنیم، که اصل این نظریه از سقراط و یاحتی از فیثاغورثیان است - تکمیل میشود. هم از آغاز کار، یعنی در کتاب شارمید افلاطون گفته بود که اگر چیز شناخته شده، نباشد، شناسائی، نخواهد بود زیرا، شناسائی، همیشه، شناسائی یک چیز است. روشن کردن این بیان، بسی با اهمیت است زیرا، با این بیان، افلاطون، نظر به‌ای را بنیاد گزارده است که بعدها سکو لاستنک‌ها نظریه «توجه» (۱) نامیده‌اند و باز هم بعدتر در فنومنولوژی هوسرر (۲) کاملتر شده است. نظریه ایده‌ها را میتوان موردی خاص از «توجه» اندیشه و هر آنچه که اندیشه آنرا شامل است، تلقی کرد. این نظریه که نتیجه بررسی ایده‌های اخلاقی، ایده‌های ریاضی و آثار هنرمندان و پیشه‌وران و کارهای پزشکان است، نخست در منون و فدون بیان شده است. افلاطون، در منون، تفاوت میان پندار و دانش را نشان میدهد: پندار، بر بنیاد خرد گزارده نشده و همیشه قسراست، ولی دانش، همیشه بر بنیاد خرد و علیت، بمعنای وسیع و عمیق اینکلمه، گزارده شده است. در منون و در فدون، نظریه ایده‌ها با «عقیده» یادآوری، که برای افلاطون

(۱) *intentionalité* (۲) E. Husserl بنیاد گزار فلسفه نمود، *phénoménologie* است. شرح فلسفه او در جای خود آورده خواهد شد.

خواهد شد، نزدیک میکنند، و این گفته را، که يك عقیده هیچگاه حقیقی تر از عقیده دیگر نیست، بلکه فقط بهتر است، به پروتاگور نسبت میدهد. سوفیستی دیگر، گر کباس، میگفت که هیچ چیز حقیقی نیست. اما خواه گفته شود که همه چیز، حقیقی است و خواه گفته شود که هیچ چیز، حقیقی نیست، در هر دو صورت، نتیجه یکی خواهد بود و شناسائی نابود است. افلاطون، بر عکس پروتاگور، نشان میدهد که دانش، مطلقاً، با احساس تفاوت دارد، زیرا احساس، همیشه نسبی است، و اگر نظریه هر اکلیت پذیرفته شود، دانش ناممکن خواهد بود. . . . اگر، چنانکه پروتاگور مسکویت، همه کس قضاوت کننده همه چیز باشد، بسمار، قضاوت کننده دارو خواهد بود نه پزشک و از اینرو، نظریه نسبیت تجربی سوفیستها، مردود است. نظریه براهما تبسم آنها نیز مردود است زیرا، وقتی ما مسکوئیم که يك عمل سودمند است، نمیخواهیم بگوئیم که باور کردن سودمندی این عمل، سودمند است، بلکه میخواهیم بگوئیم که این سخن، که این عمل سودمند است، حقیقی است و همیشه در موضوع چیزی که ما بگوئیم، حقیقی هست؛ و اگر ما باین ایده ژرف بنگریم، باینجا میرسیم که ببینیم که حقیقت کلی، که سرچشمه آن ایده نیک است، حقیقت دارد.

نظریه‌ای که افلاطون در مقابل نظریه سوفیستها میگذارد بر بنیاد دواظهار زیر گذارده شده است: یکی اینکه، حقیقت، در چیزها نیست، بلکه در قضاوت است؛ دیگر اینکه، بگفتن افلاطون در کتاب کراتیل، وقتی ما حقیقت را میگوئیم، چیزهای را که هستند، بطریقی که هستند بیان میکنیم. چنانکه هدگر، خاطر نشان کرده است، ما این دواظهار را در تمامی سیستم‌های

که بایستی از آنها اوج (۱) بگیریم و به نروی این اوج، بسوی کلت بالارویم و همه فضا و ته‌های علمی خود را یگانه کنیم تا اینکه پایان کار، بجائی برسیم که همه فرضیه‌ها از میان بروند.... برتر از این سطح دانش عمومی حوزه تازه‌ای بروی بنش جان گشوده میشود که خردنیز بدانجا راه ندارد. در اینجا، فقط نویسنده (۲) نه به یکتائی کامل خود از استدلال بحثی متمایز است، میتواند وسیله شناختن، و با بهتر از این، وسیله یگانه کردن ما با موضوع اندیشه‌ما بشود.

این موضوع اندیشه‌نیز، در اینجا، دایرترین لطیفه‌ای که در ماست کاملاً یسّی میشود، و از آنجا که این موضوع، برتر از ذات هستی است، از این پس، نه چون موضوع، بلکه چون اصل عمومی و «فرارونده» (۳)، نمو و شناسائی چیزها، نمایان میشود.

باید در نظر داشت که برای رسیدن باین مقام، لازم است که ما نخست، نظام علوم را گذاشته‌اشم، و هم چنین، بایستی بلطف دیالک تیک عشق، چنانچه افلاطون در دو کتاب «مهمانی» و «فدر» شرح داده است، صفایافته باشم از سویی دیگر، خود غلیم نمی‌توانند ساخته شوند، مگر از احساس ببعده، و افلاطون، هم در کتاب فدون، نشان داده است که ایده‌ها،

(۱) élan بمعنای سون، سور، و نیز است ولی از آنجا که ترکیب این کلمات، با کُرس، در فارسی معمول نیست، و شوق یا شور داشتن و خیز برداشتن گفته میشود، و هیچ‌یک از اینها با معنای کلمه منطبق نیست، و برعکس، اوج گرفتن، معمول است اینست که حمله prendre élan به اوج گرفتن ترجمه شد (۲) noësis پیش از این شناساده شد. نگاه کنید به یادداشت (۱) زیر صفحه ۳۳۲ transcendant از فعل scando یعنی بالارفتن و پیشوند trans یعنی آنسوی، و در اصطلاح فلسفه، بخصوص از کانت ببعده، بمعنای چیزی است که از حد تجربه و علم فراتر میرود.

طرزی از بیان این سخن است که شناسائی، *a priori* (۱) است، بستگی داده شده است. برتر از جهان وقایع که نظریهٔ «جریان عمومی» (۲) هراکلیت و شاگرد او کراتیل، یکی از معلمان افلاطون، دربارهٔ آن درست است، حوزهٔ واقعتهای «همیشه همان» (۳)، است که جهان حواس، تقلیدی ناقص از آنست. بدینسان، نظریهٔ کلاسیک افلاطون، بصورت کل خود ساخته میشود. این نظریه، بدان مطابقت و یا شاید، همانی (۴) سلسلهٔ مراتب شناسائی و سلسلهٔ مراتب واقعیت است. درپایین ترین مرتبه، شدن محسوس است که بودنی فرار و بسی نزدیک به نبودن است که طبق گفتارهای پولیتنا، مطابق با حوزهٔ خیال و اعتقاد است، که این یکی (یعنی اعتقاد)، پرتو (شناسائی) و آندیکری (یعنی خیال)، پرتو پرتو است. برتر از ایندو، برترین بخش شناسائی ماست که نخست چون شناسائی علمی، رضایت از یقین و اثبات پذیری را که افلاطون، درمنون، پایداری و استواری نامیده بود، برای ما میآورد. اما این شناسائی، همیشه جزئی و «بسیار» است. جزئی است، زیرا «بسیار» است، و جزئی و «بسیار» است زیرا بر بنیاد فرضیه‌ها گزارده شده است، و بدینسان، در اینجا، دانش، بصورت دانش «بسیار» نمایان میشود و ما بایستی از آن نیز بالاتر برویم، یعنی فرضیه‌ها را مبداء قیاس‌هایی که بسوی جزئی میروند نگیریم، بلکه آنها را نقطه‌هایی بدانیم

(۱) در لغت بمعنای «از نخست» و در اصطلاح کانت، بمعنای شناسائی لازم و کلی و آزاد از تجربه است (۲) *panta rei* نگاه کنید به صفحه ۶۸ (۳) ژان وال کلمهٔ *permanent* را بکار برده است که درست بمعنای «بر ماننده» یعنی چیزی که بر جای خود میماند است (ازیشوند *per* = بر، و فعل *manco* یعنی ماندن) ولی چون این اصطلاح جدید است همان کلمهٔ «همیشه همان» افلاطون بکار برده شد (۴) *identité*

نتیجهٔ آخری کوشش ممتدی برای بیان ایدهٔ نیک، تاروشن‌ترین درجهٔ ممکن بود؛ ولی باز هم بسام‌سائل، حل نشده باقی‌ماندند.

آن حرکت اندیشه که آغاز آن در کتاب فدون بود در کتاب «پارمنید» عمیق یافت، ازین نظر در کتاب سوفیست، پیاپیان میرسد و افلاطون، در این کتاب میگوید، که بهترین چیزهائی که در کیهان یافت می‌شود، یعنی حرکت، روان و زندگانی، بجهان ایده‌ها، نیز راه می‌یابند. فهمیدن کتابی مانند فیلب، فقط با فهمیدن این تحول، و یاشاید این تبدل، در اندیشهٔ افلاطون ممکن است. دیدیم که حرکت در ایده‌ها نزهت و اینک میبینیم که در جهان حس شدنی‌نر، پایداری و قوام هست. در کتاب فدون، جهان «شدن» و جهان «ذات»، مطلقاً از یکدیگر جدا بودند، ولی در فیلب، افلاطون بیانی غریب ابداع می‌کند و با ما از «شدن بسوی ذات» و از «ذات‌های شده» سخن می‌گوید. در آخرین (۱) کتاب خود. یعنی تیمه، در حالیکه بنظر می‌آید که از نظریهٔ ایده‌ها، افلاطون عقیدهٔ فیثاغوریان، پشتیبانی می‌کند، از جهان ما، بعنوان خدای محسوس، سخن می‌گوید. و از این رو، فراموش کردن این نکته، که بزرگترین نقاد فلسفهٔ افلاطون، خود افلاطون بوده است، هیچگاه روانیست، و همین موضوع است که بمانفهماند که چگونه دیالکتیک تازه‌ای، که در کتاب سوفیست، مردسباسی، فیدرو فیلب شرح آن آورده شده، جانشین دیالکتیکی میشود که در پولیتیا آورده شده بود. این دیالکتیک، مانند دیالکتیک «فرود آیند» که در پولیتیا، پس از دیالکتیک بالارونده که

(۱) تیمه، آخرین کتاب افلاطون نیست ولی آخرین کتابیست که در آن سقراط طرف گفتگو است بنظر می‌آید که ژان وال بهمین دلیل، آنرا آخرین گفتگو نامیده است.

بوسیله احساس‌ها (۱) بخاطر می‌آیند، و این خود صفت شناسائی انسانست که احساس‌ها، در جان انسان، واقعیت‌های مستقل از احساس بر می‌انگیزند. در اینجا، یکی از مختصاتیکه حتی برای تعریف خود راسیونالیسم (۲)، مهم است، بر می‌خوریم؛ باین معنی، که راسیونالیسم بهیچوجه عبارت از انکار کار احساس نیست و کار احساس اینست که چیزی مستقل از خود و برتر از خود را، در ما بیدار کند.

نکته دیگری، که تأکید روی آن نیز بجاست، اینست که نیک، اگر چه بنیاد هر گونه «ذاتیت» (۳) است، ولی خود بوسیله جان انسان، احساس پذیر و با فهمیدنی نیست. تصدیق ذاتیت ایده‌ها، از سوی دیگر، با تصدیق فعالیت جان تکمیل می‌شود و تعادل می‌یابد. افلاطون، در کتاب *تئِتس*، نشان می‌دهد که جان، چگونه فعال است و با ایده‌ها را بدایده دیگر می‌یابد؛ در حوزه روان، ما در همه جا به تفکرات، به مقایسه‌ها، و به تمیز و تفکیک بر می‌خوریم، و برای آگاه شدن از فعالیت جان، کافی است که تفاوت‌ها را که همه مردم میان شنیدن و گوش دادن می‌گذارند و هم‌چنین تفاوت میان دیدن و نگاه کردن را، در نظر آورده.

بدینسان، کار احساس، از یکسو، و کار جان، از سوی دیگر، هر دو، به تصدیق واقعیت ایده‌ها می‌پیوندند. کتاب پولیتیا، پس از کتاب *فدون*،

(۱) احساس یعنی به تصور رسیدن چیزها در راه حس. احساس، به احساس‌ها جمع بسته شد تا با احساسات که عبارت از کلیه تأثرات درونی یا بیرونی، دانسته یا ندانسته انسان است، اشتباه نشود. کلمه فرانسوی که با احساس‌ها ترجمه شد *sensations* است و برای کلمه احساسات، فرانسویها *sentiments* را بکار می‌برند.

(۲) *rationalisme*، دبستانی است که هر گونه شناسائی را به خرد بر می‌گرداند. اصول این دبستان در جای خود شرح داده خواهد شد.

(۳) *objectivité*

یعنی دانستن حقیقت چیزها، در همهٔ انسانها هست و برای رسیدن باین شناسائی، فقط توجه لازم است، و از این روشناختن چیزها، همانا توجه داشتن به ایدهٔ آنهاست؛ و از این نظر، افلاطون ایدآلیست است. افلاطون میگوید، چیزها با بهره داشتن از ایده‌ها، هستند، و این سخن، جامع ایدآلیسم و رآلیسم افلاطونی است، باین معنی که باین سخن، هم گفته میشود که اگر انسان، با توجه، به ایدهٔ چیزها پی ببرد، چیزها حقیقت و هستی دارند؛ و هم گفته میشود که ایده‌ها اصل و علت چیزها اند و چیزها، فقط وقتی هستند که از ایده‌ها، یعنی ذات فنا ناپذیر خود، بهره داشته باشند.

کوشش افلاطون بخصوص در نوشته‌های ازمنون، بعد برای بیدار کردن این توجه، یعنی بازجستن ذات چیزها در ایدهٔ آنها، و باز یافتن ایدهٔ آنها در انسان است

بنظر می‌آید که حتی روش سنجش و روشنگری و هم چنین طرز بیان افلاطون، و انتخاب کلمات برای معانی معین نیز، با این کوشش به بیدار کردن توجه بستگی مستقیم دارد. یعنی طرز بیان او نیز با چگونگی موضوع بررسی وابسته است؛ چنانکه مثلاً در کتاب فدون، همهٔ توجه افلاطون، بسوی اثبات نامیرندگی روان، تمرکز یافته است و باین دلیل، جهان «شدن» یعنی جهان محسوس را، از جهان معنوی، یعنی جهان ذات، جدا گرفته است. در کتاب دیگری، مانند فیلب که بحث بر سر اینست که «آیا خوشی، شادی، و خشنودی تمایلات، نیاک هستند؟» یا اینکه «دانستن، فهمیدن، و یاد داشتن ارزش بیشتری دارند؟»، کلمات تازه‌ای ابداع میکنند و طرز بیان تازه‌ای دارد زیرا، از آنجا که، نه عقیدهٔ فیلب درست است و نه عقیده‌ای که سقراط، در مقابل، اظهار کرده است، یعنی هیچیک از این دو دسته عوامل، به تنهایی، برای

ما شرح دادیم، آمده است، از راه قیاس عمل نمیکند، بلکه از راه طبقه‌بندی به اقسام (عمل میکند). فرد، در اینجا نیز دریافت شدنی نیست ولی ما باید تا قسمی که از همه اقسام به فرد نزدیکتر است، پیش برویم. - از کتاب سوفیست ببعده، حقیقت، چون مطابقت اندیشه ما با واقعیت، تعریف شده است....» (۱)

چنانکه از این سخنان ژان وال برمیآید، در نظر افلاطون، شناسائی، همیشه، شناسائی یک چیز است و سلسله مراتب شناسائی با سلسله مراتب واقعیت مطابقت دارد و از این نظر، چنانکه پیش از این گفته شد، افلاطون رألیست است و برخلاف سوفیستهای هم دوران او که بعضی از آنها می‌گفتند همه چیز حقیقت دارد و بعضی دیگر می‌گفتند، هیچ چیز حقیقت ندارد، افلاطون می‌گوید هم جهان دیده شدنی و هم جهان معنوی، هر دو حقیقت دارند، با این تفاوت که یکی، «شونده» و در نتیجه، شناختنی است، و دیگری، «باشنده» و شناختنی است، و حقیقتی ترین حقیقت، و یا بزبان هیدگر، «ناپنهان ترین»، آنست که انسان به نیروی نوئیس، می‌فهمد و این فهمیدن، همانا دانش داشتن است. از سوی دیگر، چنانکه لیب نیتس (۲) با اشاره به تجربه‌ای که افلاطون در کتاب منون، نشان داده است، (b تا ۸۲ تا b ۸۴ - نگاه کنید بصفحه ۱۸۹ تا ۱۹۵) و برده‌ای بی‌علم را به شناسائی حقیقت قضیه‌ای هندسی راهنمایی کرده است - یادآوری میکند، بگفته افلاطون، امکان شناسائی،

(۱) صفحه ۳۹۱ تا ۳۹۶ «کتاب متافیزیک» چاپ پاریس ۱۹۵۳
 G.W. Leibnitz (۲) J. Wahl: *Traité de Métaphysique*
 در کتاب: «گفتگوی متافیزیک»، فصل ۲۶ - شرح فلسفه لیب نیتس در جای خود آورده خواهد شد.

دارد، که باشد، و نه چیزی که، بشود؛ چیزها تا زمانی که از «ایده‌ها بهره‌مدارانند» یعنی بصورت حقیقی خود نمایان میشوند، یعنی «ناپنهان» اند، هستند، و زمانی که از ایده‌ها بهره‌مدارانند، یعنی فقط احساس میشوند و یابیه پندار می‌آیند، نیستند و از آنجا که دست نوئیس، یعنی فهم بمعنای افلاطونی، اینکلمه، به «نیک» نمیرسد، یعنی دانش «نیک» ممکن نیست، اینست که یگانه شدن با آن نیز ناممکن است؛ ولی زیبایی، هم در جهان معنوی و هم در این جهان، درخشش بیشتری داشته‌است و دارد، ویرتو آن بوسیله روشن‌ترین حواس ما، یعنی بینائی، تشخیص داده میشود» (فد. a ۲۵۰) و از این رو یگانه شدن با آن، برای انسان ممکن تر است، و اگر توجه انسان تا حد عشق تمرکز یابد یعنی انسان از لطف عشق برخوردار شود و در مقامات عشق تا برترین مقام که همانا مقام بینش زیبایی است بالا رفته باشد، بشناسائی ایده نیک سبب نزدیک خواهد بود.

چنانکه دیده میشود، نظریه افلاطون درباره شناسائی و دانش، بنیاد هر گونه عرفان است و سرچشمهٔ عرفان یهودی و عیسوی و عرفان پلوتن و گنوستیک (۱) و عرفان اروپائی، همه در همین نظریه شناسائی افلاطون است، با این تفاوت که هر کدام از آنها، آنرا با عقاید و اصول دینی و با فلسفی و با فرقه‌ای خود آمیخته‌اند. در این میان، عرفان ایرانی، علاوه بر فلسفه افلاطون، بنیاد دیگری نیز دارد که عرفان باستانی ایران و هند است و عرفان ایرانی، از «بهم بر نهادن» (۲) فلسفه افلاطون و عرفان هندی و اصول عرفانی آئین باستانی ایران، بخصوص «مهر آئینی» (۳) ساخته شده است.

(۱) gnostique (۲) synthèse (۳) mithraïsme - توضیح

بیشتر اصول عرفان و شرح این عرفانها و همچنین توضیح تفاوت عرفان و تصوف، در جای خود انجام خواهد شد.

نیکبختی درزندگانی، کافی نیست، اینست که ذات تازه‌ای بتصور می‌آید و از «شدن بسوی ذات» سخن گفته میشود، و این ذات تازه، چیزی است که از آمیزش حد و بی‌حدی، بشر حیکه پیش از این آورده شد (صفحه ۲۹۳)، زائیده شده است و جمله «زائیده شدن بسوی ذات» (۱) که ژان وال «اصطلاحی غریب» مینامد، با آنکه غریب است، یعنی برای اولین بار بکار رفته است ولی درست‌گاه فلسفه افلاطون، گنجاندنی است و مراد افلاطون از این بیان، همانا زائیده شدن بسوی هستی است و کلمه *ousia* در اینجا، بیشتر به هستی نزدیک است تا به ذات، و همین مناسبت بود که ضمن خلاصه کتاب فیلپ (صفحه ۲۹۲) این اصطلاح، «بهستی در آمدن» ترجمه شد.

پرسیده شد که دانش زیبا چگونه دانشی است ؟

در سخنان ژان وال دیده شد که دانش، در برترین درجه آن، در نظر افلاطون، یگانگی شناسنده و چیز شناخته شدنی است. اما از آنجا که چیزهای جهان دیده شدنی، همیشه در حال «شدن» یعنی تغییر مداوم هستند، پس، یکی شدن با آنها، برای انسان که عامل شناسنده است، ممکن نیست زیرا یگانگی بسته به حضور مداوم دو چیز است در یک حال، و از اینرو، شرط یگانگی همانا ذات داشتن و یا، باشندگی است، و هم چنین از آنجا که به جز ایده‌ها، یعنی ذات فنا ناپذیر چیزها، هیچ چیز دیگری، باشند نیست، پس، شناسائی، فقط شناسائی به ایده (۲) است و انسان، فقط درباره چیزی دانش

(۱) *génésis eîs ousia* (۲) حرف اضافه «به» در زبان فارسی معنای «بوسیله» است و با آنکه ممکن است بعضی ارخواندگان باین طرز بکار رفتن این حرف عادت نداشته باشند ولی چون گفتن «بوسیله ایده»، نادرست است اینست که «به ایده» نوشته شد.

ایده‌ها و بهره‌داشتن از ایده‌ها سنجیده می‌شود. در سوفیست، ضمن اینکه آخرین ضربه نابود کننده به پیکر سوفیستها وارد آورده می‌شود، نظریه «بودن‌شناسی» و نظریه ایده و بهره‌داشتن از ایده‌ها، بدقیق‌ترین صورت بیان می‌شود. در پولیتیک، یعنی مردسباسی، اصول تربیت اینگونه مردان و مشخصات آنها و کار و وظیفه آنها روشن شده و ضمناً روش بررسیهای علمی نیز با دقت بیشتری نشان داده شده است؛ اما هنوز، دوستانی هستند که در این موضوع که «آیا خوشی همان نیک است یا نه» روشن نیستند، پس بایستی کتابی بنام فیلب نوشته شود تا اینکه دقیق‌ترین تحلیل روانشناسی مفهوم خوشی انجام گیرد و ضمناً نشان داده شود که عوامل نیکبختی انسان کدامها هستند و چگونه میتوان بزندگانی نیکبخت رسید. این کتاب، هم جزء کتابهای دوره دوم، و هم جزء کتابهای دوره سوم سمرنی است و شاید بتوان گفت که افلاطون دوره سوم، هنوز، از بعضی نظر، تربیت لازم برای داشتن زندگانی مناسب با این دوره را، در خود نبافته است. در دوره چهارم، افلاطون همه مراحل مقدمه‌ای تربیت را گذرانده و فیلسوف کامل است، پس بایستی در زمینه فلسفه طبیعت نیز کتابی بنویسد تا روشن شود که این جهان‌ها که خدای محسوس است و مثال خدای معنوی است، چگونه ساخته شده است، تا اینکه بتوان با شناختن دقیق و علمی (بمقیاس علم آن زمان) این چگونگی، در سازمان «شهر نیک» که جایگاه انسان نیکبخت است، تجدید نظر کرد و ناموس و قانون زندگانی انسان را نوشت. کتاب نوامیس آخرین کتاب و بزرگترین کتاب افلاطون است و اگر خوب فهمیده شود، هنوز هم راهنمای اصولی، هر قانون‌نکر است.

این بود خلاصه فلسفه افلاطون. و چنانکه دیده شد، توجه اصلی او بسوی تربیت است، هم تربیت انسان، چون انسان، و هم تربیت جامعه‌های انسانی، یعنی کشورها (= شهر، polis)، و هم تربیت افراد انسان؛ و برای نشان دادن چگونگی این تربیت است که افلاطون، بتوضیح روان و جهان و انسان و زندگانی پرداخته است، و از آنجا که خود او نیز، پریله‌ای از تربیت که میرسیده، چگونگی آن تربیت را شرح میداده، اینست که فلسفه او در طی زندگانی هشتاد ساله او تحول یافته است؛ و اگر در یک کتاب به نقد موضوع کتاب یا کتابهای گذشته خود میپردازد، از اینجاست که خود او در مراتب این تربیت بالا رفته است و درجه بالاتری از دانش رسیده است: کتابهای دوره اول او، برای این نوشته شده‌اند که انسان را از دام سوفیست‌ها رهایی دهند و نادرستی تربیت سوفیستی را که هدف آن منحصر به تأمین منافع شخصی و رسیدن بتدبیر و جاه و مقام است، نشان دهند؛ و از اصول اخلاق و هنرهای اخلاقی پشتیبانی کنند، گویانکه خود افلاطون، در این دوران، هنوز بدشناختن این هنرها نرسیده باشد.

کتابهای دوره دوم او، برای این نوشته شده‌اند که مختصات روان انسان را بررسی کنند و حدیث عشق و زیبایی را بدین بیاورند و اصول شناسائی و دانش و سازمان «شهر نیک و زیبا» را نشان دهند، گویانکه این مختصات و این حدیث و این اصول، هنوز برای خود افلاطون، روشن نباشند.

کتابهای دوره سوم او، برای این نوشته شده‌اند که همه عقاید و نظریه‌هایی که تا کمون، بمناسبت پیشامدهای گوناگون، که خواه نخواه، در زندگانی گذشته خود با آنها روبرو شده است، بترازوی دقیق نقد و تحقیق، سنجیده شوند: در پارمنید موضوع بودن، و هستی، و نظریه

برای بر گرداندن آثار فرهنگی یکزبان ، بزبان دیگر بایستی در نظر داشت که همهٔ زبانها از نظر ساختمان کلمه ها و طرز بیان معانی ، یکسان نیستند ؛ و همچنین همهٔ زبانها ، در همهٔ دوره های تاریخ خود ، یکسان نمی مانند ، بلکه تغییر میکنند و چه بسا ملتها که زبان باستانی خود را نمی فهمند .

در توضیح نکتهٔ او ، میتوان گفت که بعضی از زبانها ، بیشتر رمزی ، بعضی دیگر بیشتر اصطلاحی و بعضی دیگر بیشتر ترکیبی یا « بهم بر نهاده » (۱) هستند . فهمیدن زبانهای رمزی ، مثلاً زبان چینی ، بسته به تیزهوشی و هم چنین آشنائی به رمزهای اصلی این زبان است . فهمیدن زبانهای اصطلاحی مثلاً زبان عربی ، بسته به شناختن اصطلاحات و این نیز بسته به شناختن قاعده های گرامری و استثنایها است . فهمیدن زبانهای ترکیبی ، مثلاً یونانی ، بسته به شناختن طرز ترکیب ، یعنی « بهم بر نهادن » پیشوندها و پسوندها و باریشه های کلمات و هم چنین شناختن وابستگی معنای ریشه ها با اقسام سیلابها و حرفها است .

در توضیح نکتهٔ دوم میتوان گفت که زبان ، بمعنای علمی این کلمه ، منحصر به مجموعه ای از کلمات (رمزی ، اصطلاحی و یا ترکیبی) نیست که برای احتیاجات زندگی روزانه پذیرفته شده ، وضع شده و یا ساخته شده است ، بلکه « گنجینه شناسائی ، سنجش و تازه سازی » های یک ملت نیز هست و از آنجا که فرهنگ ملتها در طی تاریخ آنها و در نتیجه تماس آنها با یکدیگر ، وسعت میابد و یا محدود میشود ، اینست که زبان یک دوره

چند نکته در توضیح سبك نوشتن این كتاب

فلسفیدن ، حالتی از زندگانی انسان است و ازینرو ، هر فرد انسانی ، اگر بخواهد ، میتواند فلسفه بخواند و بفهمد و بنویسد . بنیاد فلسفه ، همانا سخن گفتن و بنیاد سخن گفتن ، زبان است و ازینرو ، فهمیدن یا فهماندن فلسفه وابسته به بیان ، یعنی آوردن معنا و مقصود است بصورت سخن .

زبان ، گاهی زبان خودی و گاهی زبان بیگانه است ولی در هر دو صورت تا انسان ، بزبانی آشنا نباشد ، نمیتواند سخن بگوید ، چه رسد باینکه فلسفه بفهمد . زبانها ، در طی تاریخ تکامل زندگانی انسان ، تحول یافته اند و هر کدام از آنها در یکقسم بیان و در یک یا چند رشته از علم یا ادب ، بیشتر از زبانهای دیگر ، پیشرفت داشته اند ، و از اینرو ، قناعت بزبان خودی ، مانع شناختن نتیجه کارهای علمی و یا ادبی دیگران است و یا بعبارت دیگر هر کسی که بخواهد بفهمد انسان ، یعنی کارهایی که نوع انسان در موضوع فلسفه و علم و ادب ، انجام داده است ، آگاهی یابد ، باید علاوه بر زبان خود یک یا چند زبان بیگانه نیز آشنا باشد . اما اینکار برای همه مردم ، ممکن نیست و چه بسا کسان که با آنکه از افراد ملتی با فرهنگ نیز هستند ، جز زبان مادری خود زبان دیگری نمیدانند ؛ و از اینجاست که بر گرداندن آثار فرهنگی بیگانگان ، بزبان خودی ، شرط اصلی پیشرفت فرهنگی هر ملت است .

«نردبان راهرونده» تصور میکند. فارسی زبان، با شنیدن کلمه دوچرخه، اگر آنرا با و نشان دهند، میگوید خوب نامی بآن داده‌اند، و اگر نشان ندهند، آنرا اسبابی تصور میکند که دوچرخ دارد.

تا اینجا جای هیچگونه بحث نیست و هیچکس نمیتواند بگوید که کلمه دوچرخه، برای همه مردم، بهتر از الدراجه است. اما اگر فارسی زبان را وادار کنند که کلمه الدراجه را بکاربرد و آنرا بنویسد و بخواند و بفهمد؛ و یا عرب زبان را مجبور کنند که کلمه دوچرخه را بکاربرد، آنوقت است که میتوان گفت که هر دو آنها را ناراحت کرده‌اند: فارسی زبان نمیتواند بداند که دراجه مؤنث یا مذکر است و صف آن چگونه باید ساخته شود و جمع آن چیست؛ و عرب زبان نمیداند که دوچرخه، بدوچرخه‌ها و یا دوچرخگان جمع بسته میشود، و هر دو اینها بایستی این کلمه و همه حالات و صورتهای آنرا بیاموزند.

کلمه دوچرخه، یکی از آسانترین کلمه‌ها است که برای نمونه انتخاب شد. اما اگر عرب زبان را مجبور کنند که همدردی، همکاری، همزبانی، و یا کارمند، دردمند، و دانشمند را بفهمد و میان‌کاران و کارشناس و یادانا و دانشمند، فرق بگذارد؛ و همچنین اگر فارسی زبان را وادار کنند که میان رقت، شفقت، یا رحمت، معاونت یا معاضدت، عضو و یا مأمور مؤلم یا الیم و یا موجد، عالم و علیم، علام و یا اعلام و یا علامه، فرق بگذارد و از آنها یکی را انتخاب کند و عالم را به علام یا عالمون جمع ببندد و علیم را به علماء، آنوقت است که میتوان گفت که هر دو آنها را از زدن کانی نیکبخت دور کرده‌اند و بآنها گفته‌اند، نیاندیشید و نفهمید، بلکه بیاموزید و بخاطر بسپارید.

تاریخی بازبان دور دیگر یکسان نیست و گاهی پیشرفته تر و گاهی عقب مانده تر است.

زبان فارسی مانند همه زبانهای ایرانی و اینها نیز مانند همه زبانهای معروف به هندواروپائی، زبان ترکیبی است و مردمانیکه باین زبانها سخن میگویند، مفردات کلمه و سخن خود را «حس میکنند»، یعنی چنانکه افلاطون در کراتیل (۱) میگوید، «در ریشه همه این نامها و کلمه ها اشاره ای بمعنای آنها هست». زبان فارسی، در اصل، زبان پارسیهای دوران باستانی بوده است ولی کم کم، همه شاخ و برگ گرامری آن ریخته بصورت زبان ساده و آسان و گویا و رسائی در آمده است که همان زبانست که در شاهنامه فردوسی نگاهداری شده است.

زمانیکه چیز تازه ای از یک ملت بملت دیگر میرسد و لازم میشود که کلمه تازه ای برای این چیز ساخته شود، تفاوت زبانها آشکار میشود یکی از ساده ترین نمونه هائیکه میتوان برای این چگونگی آورد، نامگذاری اسبابهای صنعتی است که اروپا، از قرن نوزدهم ببعد اختراع کرده و کم کم به همه کشورهای فرستاده اند. مثلاً وقتی در اواخر قرن نوزدهم «دوچرخه» ساخته شد و کم کم به همه کشورهای رفت، عرب زبانها آنرا الدراجة نامیدند و فارسی زبانها «دوچرخه».

عرب زبان با شنیدن این اصطلاح تازه، اگر این اسباب را باونشان دهند، بقباس کلمه درج که یکی از معنای گوناگون آن، «راه رفتن» و معنای دیگر آن، بالارفتن از نردبان است، تصدیق میکند که این اسباب را میتوان دراجه نامید، و اگر آنرا باونشان ندهند، آنرا چیزی شبیه به

همه مردم جهان آزاد، از سعادت مطالعه کتابهای فلسفی برخوردار شوند و آثار فیلسوفان گذشته و همزمان را بخوانند و بفهمند، باید این آثار را از زبان خود این نویسندگان بزبان خوانندگان، یعنی بزبان فارسی برگرداند.

کدام زبان فارسی؟

زبانیکه بیشتر ایرانیان بآن سخن میگویند. زبانیکه فردوسی، مولوی، سعدی و حافظ بآن شعر گفته‌اند. زبانیکه سهروردی بآن زبان فلسفه نوشته است. زبانیکه نرشخی و بیهقی و نویسندۀ نامعلوم تاریخ سیستان، بآن زبان، تاریخ نوشته‌اند. زبان سیاست‌نامه خواجه نظام‌الملک و قابوس‌نامه قابوس و شمگیر و زبان هزاران نویسندۀ نامی ایرانی. زبان کشاورزان و پیشه‌وران ایران. زبانیکه هر فرد ایرانی با آن آشناست و میتواند مقصود خود را بدیگران بفهماند.

فرصت شیرازی، در مقدمه «آثار عجم»، حکایت میکند که پس از آنکه کتاب خود را تمام کرد، یکی از «فضلاء» باو گفت، نوشتن این جور کتابها کاری ندارد، اگر مرد هستی کتابی در صنایع لفظی لسان عرب بنویس و فرصت، برای نشان دادن اینکه از عهدۀ اینکار برمی آید، مطالبی بسبک «فضلاء» نوشته است. این کتاب، اکنون در دسترس ما نیست که نمونه‌ای بدست دهیم و فرصت اینکه، در کتابخانه بکتاب فرصت نگاه کنیم، باین زودی دست نخواهد داد، ولی نکته‌ای را که نوشتیم، خوب در یاد داریم و نخستین بار که این کتاب را خواندیم، بخود گفتیم، شاید علت عقب ماندن فارسی نویسی، این نیست که زبان فارسی نمیتواند مطالب علمی و فلسفی را بیان کند، بلکه علت آن

اما، فهمیدن، استعدادیست که خداوند جان و خرد، بهمه انسانها داده است، و هر انسانی حق دارد، اگر بخواهد، علاوه بر کارهایی که میآموزد و علم، یافتنی که تحصیل میکند، از علم و ادب نیز، تا آنجا که برای او ممکن است، بهره ببرد؛ و در هر جامعه انسانی بحسب اینکه بچه پایه تکامل رسیده باشد، بعضی از مردم، بخواندن و فهمیدن فلسفه نیز احتیاج دارند و میخواهند بدانند که افلاطون یا کانت یا برگسن یا ویت هد، چه گفته است و راسل یا هید گر یا اسپرس، چه میگوید.

حال اگر مثلاً یکنفر فارسی زبان که تحصیلات دیرستان را تمام کرده و یا حتی پزشک یا مهندس یا استاد تاریخ و یا جغرافی و یا ریاضی و یا فیزیک است، و زبان آلمانی را نمیداند، بخواهد فلسفه کانت یا نیچه را بزبان خود بخواند و بفهمد، مجبور کردن او بخواندن ترجمه آثار این فیلسوفان بزبان بوعلی سینا و ملاصدرا، بی انصافی و ظلم و بیداد است. و این مرد که در فن خود استاد است و دانشمند است، از این توجه خود بفلسفه پشیمان میشود و حق دارد تصور کند که فلسفه امروز نیز هنوز همان فلسفه بوعلی سینا است و فلسفه از زمان بوعلی تا امروز، هیچگونه تغییری نکرده است. درست است که بوعلی، مردی بس بزرگ است و در فلسفه و عرفان و علم صاحب نظر بوده است و در همه جهان معروف و محترم است، ولی کانت یا نیچه، بوعلی نیستند و بزبان او سخن نگفته اند، و حتی یک کلمه از کلمه های نیچه نیز با کلمات و اصطلاحات بوعلی یا ارسطو، هم معنا نیست ...

بنابر اینها و بدلیل اینکه همه جوانان و همه دانشمندان ما، بهمه زبانهای اروپائی آشنا نیستند، پس اگر خواسته شود که اینان نیز مانند

ساخته شده بود، بنام فلسفه ارسطو شناختند... همه کتابهایی که در قرون وسطی بعنوان عمومی «درباره عقل» (۱) نوشته شده‌اند، از بخشی از کتاب «درباره روان» اسکندر آفرودیزی (۲) گرفته شده است و این بخش را از کل کتاب جدا کرده، آنرا کتابی مستقل تلقی کرده‌اند... «کتاب العقل» الکندی (در سال ۸۷۳ میلادی مرده است) نمونه عالی اینگونه نوشته‌هاست...

چنانکه در این سخنان پیداست، کسانی که بزبان عربی فلسفه نوشته‌اند، برای خود فلسفه جداگانه‌ای داشته‌اند و کلمات و اصطلاحات آنها، با کلمه‌ها و مفهومی که ارسطو و افلاطون بکار برده‌اند یکی نیست و چنانکه از کارهایی که از قرن نوزدهم تا امروز در زمینه فیلولوژی یونانی کرده‌اند، پیداست، زبان افلاطون یا ارسطو بازبان الکندی یا فارابی یا بوعلی، بهیچوجه یکسان نیست. یکی از نمونه‌های آشکار دور بودن فلسفه‌هایی که بزبان عربی نوشته شده، مثلاً از فلسفه افلاطون، همان کلمه ایده افلاطونی است که بزبان عربی مثل گفته‌اند و حال آنکه چنانکه پیش از این نوشته شد، (یادداشت ۴، زیر صفحه ۳۲۸) افلاطون برای این معنی کلمه دیگری را بکار برده است.

مراد ما از این توضیحات این بود که دلیل بر گرداندن فلسفه افلاطون و پیشینیان بزبان فارسی و نه بزبان «قدما»، نشان داده شود و اکنون که

De intellectu (۴) Alexandre d' Aphrodise (۵)

معروف ترین مفسر آثار ارسطو است که در سالهای ۱۹۸ تا ۲۱۱ میلادی، در آتن فلسفه ارسطو را تعلیم میداده است.

اینست که فارسی نویسی را نشانه یسواد می‌شمرد و بکار بردن اصطلاحات زبان عربی را شاهد «فضل» می‌پندارند. اکنون نیز که بیش از سی سال از آن تاریخ می‌گذرد، هنوز بهمین عقیده هستیم.

یکی دیگر از علت‌های عقب ماندگی فرهنگ ایران، اینست که بعضی از نویسندگان ما هنوز هم گمان می‌کنند که ما باید سعی کنیم علم و فلسفه را بر زبان «قدما» بیان کنیم زیرا «قدما افضل واعلم اند». برای نشان دادن نادرستی این سخن، کافی است که چگونگی انتقال فلسفه یونانی به زبان عربی را از نزدیک نگاه کنیم. اتین ژیلسن (۱) در کتاب: «فلسفه در قرون وسطی» در این موضوع چنین می‌نویسد: «در فهرست آثار ارسطو که سریانیها برعربها انتقال دادند، نوشته‌هایی داخل شده بود که حتماً خود ارسطو از پذیرفتن آنها جزء آثار خود، خودداری می‌کرد ولی این نوشته‌ها به علت شهرت ارسطو تأثیری قاطع (در اندیشه فیلسوفان عرب) داشتند. دو کتاب، یکی بنام «الهیات ارسطو» و دیگری بنام «کتاب علتها» که هر دو را از آثار ارسطو می‌شمردند، تأثیر زیادی در تعبیر اندیشه های استاد کردند. مطالب کتاب اولی از کتاب چهارم تا کتاب ششم، انشادهای پلوتین (۲) گرفته شده بود و مطالب کتاب دوم، از کتاب «مفردات علم الهی» پرو کلوس (۳). مهمترین نتیجه اینکار این شد که نویسندگان عرب، فلسفه ایرا که از تفسیر فلسفه ارسطو و فلسفه نوافلاطونیان

(۱) Etienne Gilson: «فلسفه در قرون وسطی»، چاپ دوم

Payot ۱۹۵۲ پاریس، صفحه ۳۴۵-۳۴۶ (۲) Plotinus، فیلسوف

معروف نوافلاطونی، نویسنده Ennéades. (۳) Proclus،

فیلسوف نوافلاطونی - فلسفه اینها در جای خود شناسانده خواهد شد

هر جا که برای فهم مطلب لازم بود، کلمه یا جمله‌ای در داخل علامت () بمتن اضافه کرده‌ایم .

در باره کلمه «نه»، چون حرف ربط، هنوز هم گرفتاری داریم و نمیدانیم که آیا جمله: «نه شنوایی و نه بینائی، نه رنج و نه خوشی، روان را تاریک نکرده است» (صفحه ۲۰۲)، درست است یا نادرست، و باید نوشت: ... تاریک کرده است. قاعده نفی اندر نفی، اثبات است، دردی دوا نمیکند.

کلمه‌ها را همانطور که تلفظ میشوند، نوشتیم: تقوا، اجرا، معنا، و نه تقوی و اجری و معنی. نام یونانیان را بتلفظ یونانی و گاهی بتلفظ فرانسوی نوشتیم، مگر در مورد نامهای معروف مانند افلاطون بجای پلاتون و فیثاغورث بجای پوتاگوراس .

همین چند نکته برای نشان دادن چگونگی سبک نوشتن این کتاب کافی است زیرا مطالب دیگر را، در دیباچه نوشته‌ایم. اگر توانسته باشیم، با نوشتن این کتاب، توجه جوانان ایرانی را بفلسفه و تحقیق فلسفی کشانده باشیم، زهی نیکبخت هستیم و امیدواریم که چنانکه ما در دوران تحصیل در دبستان و دبیرستان ناراحت میشدیم که چرا میگویند کثیر الاضلاع و زوج‌جنب‌تین، خوانندگان این کتاب از اینکه ما برای ترجمه philosophēin یونانی نوشته‌ایم فلسفیدن و ننوشتیم فلسف، ناراحت نشوند.

✱

✱

✱

سپاسگزاری

انجام این کار کوچک که در دست شماست، بسته باین بود که چند تن از دوستان

این نکته روشن شده ، میتوانیم بگوئیم که سبک نوشتن این کتاب ، و روش ترجمه سخنان فیلسوفانی که تاریخ آنان نوشته شد ، چگونه است: نخست آنکه در این کتاب سعی شده که کلمه ها ، درست بمعنائی که در زبان یونانی دارند ، بفارسی برگردانده شوند ، و از آنجا که زبانهای فارسی و یونانی خویشاوند یکدیگر اند ، اینکار بسی آسان صورت گرفته است و کلمه هایی مانند پیش اندیشی که درست با کلمه *pronoia* و همانند اندیشی که درست ، با کلمه *omonoia* و نیک پنداری که درست با کلمه *eudoxia* برابر است ، بکار رفته اند و حال آنکه اگر میخواستیم معادل این کلمات را بهمین درجه دقت ، در زبان «قدما» پیدا کنیم بایستی نخست عادت میکردیم که در بند دقت نباشیم ، و این کار نیز چندان آسان نیست.

دیگر آنکه سخنان فیلسوفان را بهمین سبک بیان آنها ترجمه کردیم ، تا باستانی بودن زبان آنها محسوس باشد و مثلاً سخن پارمنید بزبان فلسفه نیکلائی هارتمان برگردانده نشود.

در بعضی جاها ، ترجمه فارسی سخنان فیلسوفان با ترجمه آلمانی یا انگلیسی و یا فرانسه و گاهی نیز باهیچیک از آنها مطابق نیست و بادر نظر گرفتن متن یونانی ، ترجمه درست تری از آنها شده است. اما این کار نشانه این نیست که ما از ترجمه کنندگان آلمانی یا فرانسوی ، بهتر یونانی می دانیم. هرگز! آشنائی ما با این زبان ، حتی از دانشجویانیکه در اروپا ، یونانی باستانی می آموزند ، بیشتر نیست ولی زبان ما بهتر از زبان آنها با یونانی جور می آید و جائیکه مثلاً ترجمان فرانسوی در ترجمه فعل *doxazein* که از کلمه *doxa* یعنی پندار گرفته شده ، در میماند فارسی زبان باسانی می تواند ترجمه کند «پندار ، می پندارد» (نگاه کنید به صفحه ۱۵۰)

فهرست نامها

«الف»

اشکرات : ۲۱۹، ۲۰۰	ابن خلدون : ۲
افانیستوس : ۱۷۳	آپلودر : ۲۴۱، ۲۳۱، ۲۳۰
آفرو دیت : ۲۳۶، ۲۳۱	ایکور : ۱۰۱
افلاطون : ۱۰۰، ۹۵، ۸۳، ۸۲، ۷۶، ۱	ابی مته : ۱۷۳، ۱۷۲
۱۲۰، ۱۲۱، ۱۳۲ تا ۱۳۶،	ابی نومیس (نوشته افلاطون) : ۳۱۱
۱۵۶ تا آخر کتاب.	آتلانتیس : ۳۰۰
آکادمی : ۱۵۹	آتنا : ۱۷۳
اکفانتوس : ۱۳۲، ۱۳۱، ۱۲۵	آدیمانت : ۱۵۶
آگاتون : ۲۳۴، ۲۳۳، ۲۳۰	ادینگتن : ۳۱۱
آگنی : ۱۱۵، ۱۱۱	آراد کالابه : ۳۶
آلکمایون : ۶۹	ارسطو : ۹۲، ۸۵، ۸۲، ۷۷، ۶۸، ۶۷، ۱
آلکیبیاد (نوشته افلاطون) : ۱۷۱، ۱۷۰	۱۵۷، ۱۵۵، ۱۰۵، ۱۰۱، ۱۰۰
آمیدکل : ۲۷۹، ۱۵۷، ۹۵ تا ۸۵، ۶۶	ارفتوس : ۱۴۱، ۵۶
۳۲۳	آرکیپوس : ۱۲۵، ۶۷
آمیناس : ۷۷	آرکیئاس : ۱۵۸، ۱۳۱، ۱۲۹، ۱۲۵
آناکرون : ۲۴۳	ارمس : ۱۷۴
آناکساگور : ۱۰۱، ۱۰۰، ۹۶، ۹۵	ارموژن : ۲۵۵
۳۲۳، ۲۲۳	آریستوفان : ۲۳۳، ۲۳۲، ۱۶۴، ۱۴۲
آناکسیماندر : ۶۱ تا ۶۳	۲۴۱
آناکسیمین : ۶۴، ۶۳	آریستوکلِس : ۱۵۶
آنند : ۵۴	آریستودم : ۲۴۱، ۲۳۰
آنتی کریس : ۱۵۹	آریستون : ۱۵۶
آنیتوس : ۱۹۶	اریکسیماک : ۲۴۲، ۲۳۲، ۲۳۰
اوبروگ : ۱۶۱	ازبود : ۵۷
اوپانیسدها (نوشته دینی - فلسفی) : ۱۹	آسکلیوس : ۲۲۹
اوپانیسدهای میانه : ۱۰۷ تا ۱۱۳	

کمک کنند و اینک که اینکار بایان یافته است از آنها سپاسگزاری میکنم:
 نخست از برادر عزیزم دکتر احمد هومن سپاسگزارم و امیدوارم که
 این کتاب را که، چون نشانه‌ای از سپاسگزاری، باو تقدیم شده است بپذیرد؛
 سپس از دوست بسیار عزیزم مهندس علی حبیب که همیشه مرا تشویق کرده
 است و یکی از دوستان است که راهنمایی‌های بسیار سودمند در سبک نوشتن
 و تهیه این کتاب، کرده است، صمیمانه تشکر میکنم؛ هم چنین از
 دوستان بسیار عزیز، مهندس هوشنگ فاضل، علی مرندي، مهندس امام‌قلی
 شاهر خشاهی و دکتر منوچهر تسلیمی که هم از آغاز کار تهیه این کتاب از
 هیچگونه کمک و راهنمایی مضایقه نکرده‌اند تشکر میکنم. اگر بخوام
 نام همه دوستان عزیز را که در اینکار بمن کمک کرده‌اند، در اینجا بیاورم،
 بدرازا میکشد، از همه آنها یکجا تشکر میکنم.

از آقای علی اکبر حقیقت، مدیر محترم چاپخانه فردوسی که مردی
 با حقیقت و شایسته این نام است و هم چنین از آقای محمود وزیري صفحه‌بند
 کاردان این چاپخانه تشکر میکنم.

- دیوژن لائرسیوس : ۱۴۲،۷۷
 دیون : ۱۶۰ تا ۱۵۸
 دیونیسیوس اول : ۱۵۸
 دیونیسودر : ۲۵۳
 دییس : ۳۰۸، ۲۵۹
 « ر »
 راسل - برتران : ۱۱۹
 روده : ۱۰۱
 رودیه : ۳۱۸، ۳۱۷، ۱۴۳
 ریشارد ویلهلم : ۳۲
 ریمان : ۳۶۱
 « ز »
 زموس : ۱۷۴، ۱۷۳
 زنون : ۲۷۰، ۱۵۷، ۱۰۱، ۸۵ تا ۸۲
 زرتشت : ۲۷ تا ۲۹، ۷۶، ۱۱۹، ۳۰۸
 ۳۵۷، ۳۵۶، ۳۵۳، ۳۵۲
 « س »
 سابفو : ۲۴۳
 سوسیپوس : ۱۲۸
 سقراط : ۱۴۲، ۱۳۴، ۱۳۲، ۱۰۰، ۸۳
 تا ۱۵۶
 سکستوس امپیریوس : ۱۳۹
 سمهود (وردها) : ۱۸
 سنکیه : ۱۸
 سویتر : ۱۱۵
 سوفیست : (نوشته افلاطون) ۲۷۳ تا
 ۳۷۷، ۳۷۰، ۲۸۷
 سولون : ۳۰۰، ۱۵۶، ۵۹
 سه سبد (کتاب) : ۳۷
 سیدرنه گوتمه : نگاه کنید به بودا
 سیسرو : ۱۵۴
 سیمپلیسیوس : ۹۶
- تنو گونیا : ۵۸
 تامو-ته-کینک (نوشته لاموتسه) : ۳۲
 تانری : ۱۰۱
 تایلر : ۳۶۷، ۳۲۳
 تسلر : ۳۱۷، ۱۶۰
 تیمستوکل : ۱۹۶
 تیمه : ۲۹۹، ۲۹۸، ۲۹۷
 تیمه (نوشته افلاطون) : ۲۹۷ تا ۳۰۰
 ۳۵۴
 توین بی : ۲
 « چ »
 چندوکیه اوپانیشت : ۲۰
 چیچرو : ۱۰۶
 « ح »
 حافظ : ۱۵۶، ۱۵۵
 « خ »
 خشایارشا : ۳۴۸
 « د »
 داتیس : ۳۴۹
 داریوش : ۳۴۹ تا ۳۴۷، ۳۴۵
 دفاع سقراط (نوشته افلاطون) : ۱۶۴،
 ۱۶۵
 دفتر آئین : ۱۸
 دلف : ۱۴۹، ۷۳
 دلوس : ۱۶۷
 دموکریت : ۱۰۷ تا ۱۰۱
 دنیس دوم : ۱۵۹
 دودونه : ۲۴۵
 دیکه : ۷۹، ۷۸
 دیلتی - ویلهلم : ۱۶۱
 دیلس : ۱۴۰، ۱۲۵، ۹۸، ۹۶، ۷۷، ۷۱، ۷۰
 دیوتیم : ۲۳۹ تا ۲۳۵

بارمنید (نوشته افلاطون) : ۲۷۰ تا ۲۷۳
۳۷۷، ۳۷۰

پترمان-س : ۳۰۹

پیتاگو : ۶۰

پروتارک : ۲۹۰ تا ۲۹۵

پروتاگوراس (نوشته افلاطون) : ۱۷۱
تا ۱۷۷

پروتاگوراس (سوفیست) : ۱۳۵،
۱۳۸، ۱۷۰ تا ۱۷۷، ۲۵۶،

۳۶۵، ۳۶۶

پرودیکو : ۱۷۲

پروکلوس : ۳۱۱

پرومته : ۱۷۲، ۱۷۳

پریکلز : ۱۷۲

پریاندروس : ۶۰

پلوتارک : ۱۰۶

پلوتن : ۱۲۱

پوتادو : ۴۷

پوسانیاس : ۲۳۱

پولی-تیا (نوشته افلاطون) : ۱۴۹، ۱۵۳،
۲۷۰ تا ۲۷۳، ۲۶۹ تا ۲۷۰؛

۳۱۳ تا ۳۱۵؛ ۳۲۳ تا ۳۳۶؛

۳۴۳

پولوس : ۱۷۸

پینداروس : ۱۸۸

«ت»

تنت (نوشته افلاطون) : ۱۳۶، ۱۴۶،

۱۵۳، ۲۷۳، ۲۷۴

تنت : ۱۴۶ تا ۱۴۸، ۲۷۴

تئودر : ۱۵۸، ۲۷۳، ۲۷۴

تئوфраست : ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۳۱

اوتیدم : (سوفیست) : ۲۵۳

اوتیدم (نوشته افلاطون) : ۱۳۴، ۲۵۳،
تا ۲۵۵

اوتیفرون (نوشته افلاطون) : ۱۶۵، تا
۱۶۷

اوتیفرون : ۱۶۵ تا ۱۶۷

اودکس : ۳۰۹

اوکلیدس مگاری : ۱۴۶، ۱۵۸

ایپیاس (سوفیست) : ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۷۶

ایپاس بزرگ (نوشته افلاطون) : ۱۷۱

ایپاس کوچک (نوشته افلاطون) : ۱۷۰

ایلیاد (نوشته همر) : ۲۵۱

این-شتین : ۳۶۱

ایون : ۲۵۱

ایون (نوشته افلاطون) : ۲۵۱ تا ۲۵۲

«ب»

بایوتر : ۷۱

برگسن : ۱۲۱

برهمه سوتر (یکی ازودانته‌ها) : ۱۹

بریه‌دآرنی یکه (اوپانیشد) : ۲۱ تا
۲۶

بگودژیتا : ۱۹

بورکهارت : ۲

بورنه : ۶۶، ۷۱، ۷۲، ۷۷، ۹۲، ۹۸

۱۰۵، ۱۲۵، ۳۲۳، ۳۶۷

بودا : ۳۵ تا ۵۶

بیاس : ۶۰

بیرونی - ابوریحان : ۲

«پ»

بارمنید : ۷۶ تا ۷۸، ۹۲، ۱۰۲، ۱۰۴

۱۱۶، ۱۵۷، ۲۷۰ تا ۲۷۳، ۲۷۹

نوامیس (نوشته افلاطون): ۳۱۱ تا ۳۰۱

۳۷۸، ۳۴۴، ۳۴۳

نی‌چه : ۸

« و »

وال - ژان : ۱۳۴، ۲۷۰، ۳۲۳، ۳۶۴،

۳۷۲

والی - ارچر : ۳۲

وایو : ۱۱۲، ۱۱۵

وِدها : ۱۶، ۱۸، ۱۱۵، ۳۵۶

ودنته : ۱۸، ۱۱۵

ورنر - شارل : ۱۶۲

« ه »

هراکلیت : ۷۱، ۷۶ تا ۸۶، ۹۳،

۱۱۷، ۱۵۷، ۲۰۵، ۲۵۸، ۲۷۹،

۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۸

هردوت : ۳۱۰

هرمانس : ۱۶۱

همر : ۱۴۱، ۱۵۷، ۲۵۱، ۳۳۶

هیدگر - مارتین : ۳۳۸، ۳۴۱، ۳۴۲،

۳۶۶، ۳۷۲

هیزن برگ : ۳۶۲، ۳۶۳

هیکتاس : ۱۲۵

« ی »

یاسپرس : ۲، ۱۱۹

یجورود : ۱۸

یسناها : ۲۸، ۲۹ تا ۳۱، ۳۰۸، ۳۰۹

یوگه : ۱۸

یین هی : ۳۲

لوسیاس : ۲۴۳، ۲۴۴

لوسیسی (نوشته افلاطون) ۱۶۹

لوسیسی : ۶۷، ۱۲۵

لوکیوس : ۱۰۱ تا ۱۰۵

لی‌پویانگ : نگاه کنیده لاوتسه

لیب نیتس : ۳۷۲

« م »

مار - ۳۶

مارسیاس : ۲۴۲

مثنوی - دفتر دوم : ۳۴۱، ۳۴۲

مرد سیاسی (نوشته افلاطون) ۲۸۷ تا

۲۸۹، ۳۷۷

مطالعه در فلسفه یونانی (نوشته رودیه)

۳۱۷، ۳۱۸

مگیلوس : ۳۰۰

ملتوس : ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۲۷۳

منکسن : ۲۵۲

منکسن (نوشته افلاطون) ۲۵۲، ۲۵۳

منون (نوشته افلاطون) ۱۸۱ تا ۱۹۷

منون : ۱۸۱ تا ۱۹۹

موزها (خدایان هنرهای زیبا) : ۲۴۵،

۲۵۲

موسایوس : ۱۴۱

مولوی - جلال‌الدین : ۱۵۵، ۳۴۱

موندکه اوپانیشد : ۱۱۰

مهمانی (نوشته افلاطون) ۲۲۹ تا ۲۴۲،

۳۶۰

میلز : ۷۶

« ن »

نستله : ۱۰۱

کانت : ۳۶۷، ۳۶۴، ۳۱۹
 کانون پالی (کتاب) : ۳۷
 کیس : ۲۲۳، ۲۱۸ تا ۲۰۰، ۱۶۸، ۱۲۵
 کتسیاس : ۳۱۰
 کته اوپانیشد : ۲۴۷، ۱۱۰ تا ۱۰۸
 کراتیل : ۲۵۸ تا ۲۵۵
 کراتیل (نوشته افلاطون) : ۲۵۸ تا ۲۵۵
 کرفون : ۱۷۸، ۱۴۹
 کروآزه - موريس : ۱۶۲
 کروجه : ۲
 کریتون : ۲۲۷، ۱۶۹ تا ۱۶۷
 کریتون (نوشته افلاطون) : ۱۶۹ تا ۱۶۷
 کریتیاس : ۳۰۱، ۳۰۰، ۲۹۷
 کریتیاس (نوشته افلاطون) : ۳۰۱، ۳۰۰
 کسانتیب : ۱۴۳
 کسنوفان : ۳۲۳، ۷۷، ۷۱ تا ۶۹
 کسنوفون : ۳۱۰
 کسنو کرات : ۱۲۸
 کلئوبول : ۵۹
 کوروش : ۳۴۸ تا ۳۴۵، ۳۰۹، ۶۴
 «کسی»
 گاتاها : ۳۵۶، ۲۸
 گرگیاس (سوفیست) : ۳۶۶، ۱۴۰، ۱۳۸
 گرگیاس (نوشته افلاطون) : ۱۸۱ تا ۱۷۸
 گلوکن : ۱۵۶، ۱۵۳ تا ۱۵۰، ۱۴۹
 ۲۶۱ تا ۲۶۹، ۳۱۳ تا ۳۱۵
 گوته : ۱۵۵
 کیمن - دوشن : ۳۵۷، ۳۵۶
 «ل»
 لائوتسه : ۱۱۹، ۳۱
 لاکس (نوشته افلاطون) : ۱۶۹
 للی تویستر : ۳۶

سیلن : ۲۴۲
 سیمونید : ۱۷۶
 سیمیاس : ۲۲۲ تا ۲۰۰، ۱۶۸، ۱۲۵
 «ش»
 شارمید (نوشته افلاطون) : ۱۶۹
 شینگلر : ۲
 شش درس : نگاه کنید بدفتر آتین .
 شنکر : ۱۹
 شوپن هوئر : ۳۲۰، ۳۱۹
 شوتاشوتر اوپانیشد : ۱۰۸
 شلیرماخر : ۱۶۰
 شیلون : ۵۹
 «ط»
 طالس : ۶۱، ۶۰
 «ف»
 فدر : ۲۴۵ تا ۲۴۲، ۲۳۰
 فدر (نوشته افلاطون) : ۲۴۲ تا ۲۵۲
 ۳۱۵ تا ۳۱۳
 فدون : ۲۲۹، ۲۲۰، ۲۱۹، ۲۰۰
 فدون (نوشته افلاطون) : ۲۰۰ تا ۲۲۹
 ۳۷۱، ۳۷۰، ۳۵۹، ۳۵۸
 فیثاغورث : ۳۲۳، ۹۳، ۸۶، ۶۶ تا ۶۴
 فیثاغورثیان قدیم : ۶۷ تا ۶۹، ۱۰۵
 ۳۲۳، ۱۲۴
 فیلب : ۲۹۶
 فیلب (نوشته افلاطون) : ۲۸۹ تا ۲۹۷
 ۳۷۷، ۳۱۶
 «ک»
 کابل - ویلهلم : ۱۴۱، ۹۴، ۷۰
 کاللیاس : ۱۷۶، ۱۷۲
 کالیکلس : ۱۷۸ تا ۱۸۰
 کامبوزیا : ۳۴۸، ۳۴۵

بینش حقیقت : ۲۴۸، ۲۴۹، ۳۵۸، ۳۶۴

بینش زیبایی : ۳۵۹

«پ»

پادشاه مطیع قانون : ۲۴۸

پاسبانی حواس : ۴۲

پایداری در تقوی : ۴۱

پراگمانیسم : ۳۶۵، ۳۶۶

پروخالی : ۱۰۳، ۱۵۰ تا ۱۵۲

پلورالیسم : ۳۵۲

پنج بخش اصلی «خود» : ۵۲

پنج شکل : ۱۲۸

پنج مانع : ۴۳، ۴۸

پندار : ۸۲، ۲۱۵، ۲۸۶، ۳۱۵، ۳۲۶،

۳۴۲، ۳۶۷

پندار حقیقی : ۱۹۵

پندار راست : ۱۹۷

بولی نیا : ۲۵۸

«ت»

تاتو : ۳۲ تا ۳۴

تاثوئیسیم : ۳۲

تاثرات : ۳۵۴، ۳۵۵

تاریخ : ۱ تا ۴

تاریخ خصوصی : ۲

تاریخ فلسفه : ۱۳ تا ۱۵

تبدل : ۳

تحلیل : ۳۱۷

تحول : ۳

تحول فلسفه : ۱۲۳

تخمه : ۹۷، ۱۰۰

تربیت : ۳۳۸، ۳۴۰ تا ۳۴۳، ۳۴۶،

۳۵۰، ۳۵۹، ۳۷۶

ایزد عشق : نگاه کنبد به _ اروس.

ایست (سکون) : ۲۸۲، ۲۸۳

این توهسنی : ۲۵، ۲۶

«ب»

باحد : ۱۲۶

باشنده : ۷۹، ۸۰، ۸۳، ۸۶، ۹۶، ۱۰۲

۱۰۴، ۱۳۹، ۱۵۰، ۲۰۲، ۲۰۳

۲۰۹، ۲۴۷، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۷۰

۲۸۱، ۳۳۹

باهم آمیزی : ۲۹۲، ۲۹۵

باهم بینی : ۳۱۳، ۳۲۱

بخش بهتر روان : ۲۶۵، ۲۶۶

بخش کمتر نیکوی روان : ۲۶۵، ۲۶۶

بخشهای شناسائی : ۳۱۵، ۳۶۸

بدست آوردن : ۲۷۵، ۲۷۶

برهنه : ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۶، ۱۱۰ تا

۱۱۲

بزرگ بخودی خود : ۲۲۴

بسیار : ۷۶، ۸۳، ۸۶ تا ۸۹، ۹۲، ۹۶

۱۰۳، ۲۴۹، ۲۷۱، ۲۷۹، ۲۸۰

۲۸۳ تا ۳۱۹، ۳۳۴

بلاغت : ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۱

بنیاد : ۱۲۲، ۱۲۳

بودی (بودا) : ۳۵

بودن : ۱۰۳، ۱۱۰، ۱۱۷، ۲۷۵، ۲۷۹

۲۸۰، ۲۸۳، ۲۸۴، ۳۱۴، ۳۱۵

۳۲۲، ۳۲۸، ۳۳۱، ۳۴۲

بومن : ۲۰

بهره داشتن : ۲۲۴، ۲۷۱ تا ۲۷۳، ۲۸۵

بهم بر نهاده : ۲۱۱

بی پایان : ۷۸

بی حد : ۱۲۶، ۱۳۱، ۳۱۹

فهرست مفهوما

«الف»

- | | |
|---|---|
| <p>اصل نایبدائی : ۱۰۸</p> <p>اصل بکسانی : ۳۲۰، ۳۱۹</p> <p>اطمینان علمی : ۹، ۸</p> <p>اطمینان فلسفی : ۹</p> <p>اعضاء حسی : ۱۰۸</p> <p>اقسام اعداد : ۶۸</p> <p>اقسام مغلطه : ۲۵۵، ۲۵۴</p> <p>آکت : ۱۳</p> <p>آکت شناسائی : ۱۳، ۷</p> <p>آگاهی : ۲۰۶، ۱۸۸</p> <p>آلتیا : ۳۳۸</p> <p>آمیزش : ۸۶</p> <p>امید : ۲۹۳</p> <p>آن (= برهه) : ۱۱۲، ۱۱۱، ۱۱۰</p> <p>آنتیکنون : ۶۸</p> <p>اندازه : ۳۵۹، ۲۹۵</p> <p>اندیشه : ۳۳۰، ۳۱۵، ۲۸۶، ۲۰۳</p> <p>۳۴۲، ۳۳۲</p> <p>اهورمزدا : ۳۵۷، ۲۵۶</p> <p>ایداليسم : ۳۵۲</p> <p>ایده : ۲۷۲، ۲۷۱، ۲۵۸، ۲۴۹، ۲۲۴</p> <p>۳۲۳، ۳۱۶، ۲۹۸، ۲۸۴، ۲۸۳</p> <p>۳۶۳، ۳۳۱، ۳۲۹، ۳۲۴</p> <p>۳۷۴، ۳۷۳، ۳۷۰</p> <p>ایده نیک : ۳۷۵، ۳۶۶، ۳۳۷، ۳۲۷</p> <p>ایزدان (ایزد) : ۲۳۵، ۱۱۱، ۸۵، ۷۸</p> | <p>آئین کشورداری : ۳۴۵، ۳۴۴</p> <p>آئین بادشاهی : ۳۴۸، ۳۴۴</p> <p>آپیرون : ۶۳، ۶۲</p> <p>آتش ازلی : ۱۳۲، ۹۳، ۷۶، ۷۵</p> <p>اتم : ۱۵۲ تا ۱۰۵</p> <p>اتمن : ۲۶، ۲۰</p> <p>اثیر : ۱۱۲، ۱۱۰، ۹۲، ۴۰</p> <p>اجسام بی بخش : ۱۰۳</p> <p>اجر رهروی : ۴۱، ۴۰</p> <p>احساس : ۳۶۶، ۳۶۵، ۳۴۲، ۳۴۱</p> <p>۳۷۰</p> <p>اروس : ۸۱۵۷</p> <p>آرمونی : ۲۶۵، ۲۲۲</p> <p>آزادی : ۳۴۴، ۳۴۱، ۳۴۰، ۵۵، ۵۴</p> <p>۳۵۰، ۳۴۹، ۳۴۵</p> <p>ازخود : ۱۰۶</p> <p>ازخود بیرون نهاده : ۱۱۴</p> <p>از میان رفتن : ۱۰۹، ۱۰۳، ۱۰۲، ۹۹</p> <p>۲۱۱</p> <p>اساطیر : ۱۱۴</p> <p>استدلال جزئی : ۱۱۵</p> <p>استعداد عالی شناختن : ۱۰۸</p> <p>استنتاج غلط : ۸۵</p> <p>اصل : ۳۲۹</p> <p>اصل گو گونانی : ۳۲۰، ۳۱۹</p> |
|---|---|

ذات : ۲۰۲ تا ۲۰۴، ۲۱۱، ۲۲۶، ۲۵۶،
۳۴۲، ۳۲۸، ۳۱۵، ۳۱۴، ۲۸۱

«و»

راسیونالیسم : ۳۷۰

رآلیسم : ۳۵۲

راه بالا (در فلسفه هراکلیت) : ۹۳، ۷۶

راه پاتین (> >) : > >

راه پندار (در فلسفه پارمنید) : ۸۱، ۷۸

راه خوب : ۴۶

راه خود آزاری : ۳۹

راه سرازیر : ۴۶

راه کمرانی : ۳۹

راه میانه : ۳۹

راه هشتگانه آریائی : ۵۴، ۴۰، ۳۹

راه یقین (در فلسفه پارمنید) : ۷۹، ۷۸

رنج : ۲۹۱ تا ۲۹۳

روان : ۱۰۶، ۱۸۸، ۱۹۵، ۲۰۲، ۲۰۴

۲۰۹، تا ۲۲۵، ۲۴۶ تا ۲۵۰؛

۲۶۵، ۲۹۴، ۳۰۵ تا ۳۰۷، ۳۵۴

نا ۳۵۹

روان قدسی : ۳۵۷

روان میرنده : ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۸، ۳۵۹

روش دوبخشی : ۲۸۸

«ز»

زادگان خدا : ۳۵۴، ۳۵۵

زاده نیک : ۳۲۴، ۳۲۶

زمینه : ۱۲۲، ۱۲۳

زندگانی : ۲۰۳، ۲۰۵، ۲۲۵، ۲۹۱

۲۹۳، ۳۲۲

زندگانی نیک : ۲۹۶

زنجیر علی (در آئین بودا) : ۵۲، ۵۳

دانائی : ۱۷۶، ۱۷۷، ۲۵۳، ۲۶۱، ۲۶۲

۲۶۷، ۲۶۹، ۲۹۲ تا ۲۹۴

دانائی خدائی : ۲۰۲، ۲۱۳

دانستگی : ۱۰۸

دانش : ۱۷۷، ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۰۹، ۲۶۲

۲۸۸، ۳۱۵، ۳۴۲، ۳۶۰، ۳۶۴

۳۶۷، ۳۷۴

دانش زیبا : ۳۶۰، ۳۷۴

دبستان : ۱۱۸

دگر : ۲۸۴

دگری : ۲۸۰

دروغ : ۱۷۰

دموگراسی : ۳۴۴، ۳۴۹

دوستدار پندار : ۱۵۳

دوستدار تن : ۲۰۳

دوستدار دانائی : ۱۵۳، ۲۰۳، ۲۴۸

دوستدار زیبایی : ۲۴۸

دو آلیسم : ۳۰۸، ۳۵۲، ۳۵۳

دیالک تیک : ۱۰، ۱۱، ۱۳۴، ۱۵۴، ۱۷۸

۱۹۹، ۲۵۱، ۲۵۴، ۲۸۲، ۳۱۲

تا ۳۱۶، ۳۱۸، ۳۲۱

۳۲۲، ۳۳۱، ۳۴۳، ۳۶۳، ۳۷۱

دیالک تیک بالارونده : ۳۱۹

دیالک تیک فرود آئنده : ۳۱۹

دیالک تیک عشق : ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۷۰

دیده شدنی : ۲۱۲

دیده نشدنی : ۲۱۲

دینداری : ۱۶۶

دیوان (= خدایان ییگانگان) : ۳۰

«ذ»

ذمه (= عامل مؤثر) : ۳۸

«ج»

چرخش : ۱۰۴
 چهار مرحله توقف : ۳۳۹، ۳۳۸
 چهار نوع : ۲۹۲، ۲۹۱
 چهار هنر اصلی : ۲۶۱ تا ۲۶۹، ۳۴۸

«ح»

حاکم خود : ۹۸
 حرکت : ۳۷۱، ۳۰۶، ۳۰۵
 حرکت اندیشه : ۳۷۰، ۳۶۷
 حقیقت : ۳۳۸ تا ۳۴۴، ۳۶۵، ۳۶۶

«خ»

خاستگاه : ۱۱
 خاستگاه فلسفه : ۱۱، ۷، ۶
 خدا : ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۵۴، ۳۵۷
 خرد : ۱۰۸ تا ۱۱۰، ۳۳۱، ۳۵۱، ۳۵۷
 ۳۶۷، ۳۶۹
 خردورزی : ۲۱۵، ۲۴۹، ۲۷۱، ۲۸۳، ۳۵۴
 خرسندی : ۴۲
 خود : ۲۱، ۲۰
 خود (بودا) : ۱۰۸، ۵۲، ۵۰، ۱۰۹
 خود بزرگ : ۱۰۸، ۱۱۰
 خود بودن : ۳۶۳
 خود زنده کننده : ۲۴، ۲۵، ۲۷
 خوشی : ۱۸۰، ۲۰۰، ۲۰۲، ۲۹۰ تا ۲۹۵
 ۳۵۵
 خویشتن داری : ۱۷۶، ۱۸۵، ۲۴۴، ۲۵۰
 ۲۶۵ تا ۲۶۹
 خیال : ۲۸۷، ۳۶۸
 «د»
 دادگری : ۱۷۹، ۲۵۹
 دانا : ۲۶۳
 دانای راز عشق : ۲۴۸

تربیت اخلاقی : ۳۴۳

تربیت پارسی : ۳۴۶، ۳۴۷

تربیت سوفیستی : ۳۷۶

ترکیب : ۳۱۷

تصادف : ۳۰۴

تعویض : ۸۶، ۸۷، ۸۹

تغییر : ۳

تکامل : ۱۲۳، ۳

تکامل فلسفه : ۱۵

تماس : ۱۰۴

تمشیل غار : ۳۳۲ تا ۳۳۶، ۳۳۸، ۳۴۱

تن : ۱۰۹، ۲۰۱، ۲۰۳، ۲۱۳، ۲۱۴،

۲۱۷، ۲۱۸، ۳۰۷

تناسب : ۱۰۴

تناقض ایده‌ها : ۱۳۴

توجه : ۱۳، ۳۷۳

تولید : ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۹، ۲۳۹، ۳۱۵

«ج»

جان : ۱۰۸، ۲۴۰، ۳۷۰

جان ازلی : ۱۰۸، ۱۱۰

جدل : ۲۵۴، ۲۷۷، ۳۱۶

جبرئیل : ۱۷۶، ۱۷۷، ۲۶۳ تا ۲۶۹

جریان عمومی : ۷۶، ۳۶۸

جنبش : ۲۸۰، ۲۸۲ تا ۲۸۴

جنگ : ۷۴، ۸۶

جهان زیرین : ۲۰۴

جهان دیده شدنی (محسوس) : ۲۹۸،

۳۲۶ تا ۳۲۸، ۳۴۲، ۳۵۵، ۳۷۱

۳۷۲، ۳۷۴

جهان معنوی : ۲۹۷، ۲۹۸، ۳۲۶ تا ۳۲۸

۳۴۳، ۳۵۵، ۳۵۸، ۳۶۳، ۳۷۲

قضاوت : ۳۴۶ تا ۳۶۷

«ژ»

کل : ۲۸۱، ۳۱۶

کل (جهان) : ۳۰۰، ۳۵۳، ۳۵۴

«گ»

گاتاها : ۲۸

گردش دورانی (فلسفه آمید کل) :

۹۲، ۹۸، ۱۰۰

گذرگاه (فلسفه آمید کل) : ۹۲، ۹۴

گمان : ۱۱۴ تا ۱۱۷، ۳۱۵، ۳۳۲

۳۴۲

«م»

مامائی (= مابوتیک سقراط) : ۱۴۶،

۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۴، ۱۹۹، ۳۱۲

ماهیت : ۱۱

مبادله : ۲۷۶

مثال : ۲۵۰، ۳۱۳، ۳۲۷ تا ۳۲۹

'مثل : ۳۲۸ تا ۳۳۰

مرد يالك تيكي (= فیلسوف) : ۱۰،

۲۵۶، ۲۸۳، ۳۱۳، ۳۱۵، ۳۲۱

۳۶۳

مرد سیاسی : ۲۸۷، ۲۸۸

مرگ : ۲۰۱، ۲۰۳، ۲۰۵، ۲۲۵

مزدآ : ۳۵۶

مساوی بخودی خود : ۲۰۷، ۲۰۸

مشارکت : ۲۸۰ تا ۲۸۲

معنا : ۲۹، ۳۰، ۳۵۶

مقصد : ۱۱

من : ۱۰۸

منادهای فیثاغورثی : ۱۳۱

منش : ۱۰۸، ۱۱۰

من کار : ۱۰۸

مونیسم : ۳۵۲

مهر (در فلسفه آمید کل) : ۸۷ تا ۹۲

میانگین ها : ۳۱۶

میل بخوشی : ۲۴۴

«ن»

ناپنهان (= حقیقت) : ۳۳۸ تا ۳۴۰،

۳۷۲

نویسیس (= فهم بمعنای افلاطونی) :

۳۳۲، ۳۶۹، ۳۷۵

ناشناسانی : ۱۵۱

نام : ۲۵۵ تا ۲۵۸، ۲۷۲

نامگزار : ۲۵۶

ناموس : ۱۶۸

نامیرندگی روان : ۲۰۱، ۲۰۴، ۲۲۵،

۲۲۶

نبودن : ۲۷۵، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۴ تا

۲۸۶

ندای ایزدی : ۱۶۵

نظاره جهان معنوی : ۳۵۸، ۳۶۴

نظریه ایده ها : ۲۷۱، ۲۷۲، ۳۲۲ تا

۳۶۷

نظریه توجه : ۳۶۷

نظریه شناسانی افلاطون : ۳۶۴ تا

۳۳۷، ۳۷۶

نظریه نسبیت (یروتاگوراس) : ۱۳۵

۱۳۸ تا

نظریه نسبیت (در علم جدید) : ۳۶۱

تا ۳۶۳

نظریه یادآوری : ۱۸۸ تا ۲۹۶، ۲۰۶

تا ۲۰۹

نقد تاریخ : ۲

نگرش : ۴۳، ۴۴

صورت زندگانی : ۲۲۶
«ط»

طبیعت (در فلسفه هراکلیت) : ۷۲

«ع»

عدالت (عدل) : ۱۷۹، ۱۸۵، ۲۵۰

۲۶۹ تا ۲۶۵

عدد : ۱۲۸ تا ۱۲۶، ۱۰۵

عرفان : ۳۷۵

عشق : ۲۳۲ تا ۲۴۶، ۲۵۱، ۳۵۹، ۳۶۰

۳۷۵ (همچنین نگاه کنید به -اروس)

عقیده : ۳۱۵، ۳۳۲، ۳۴۲

علم : ۳۳۱، ۳۶۰ تا ۳۶۴

عنصر : ۹۱ تا ۹۳

عنصر اولی (= اصل) : ۶۱، ۶۲

«ف»

فضای ریمان : ۳۶۱

فضیلت (= هنر) : ۱۷۵، ۱۷۴، ۱۵۵

۱۸۱، ۱۸۲

فلسفه، ۶۵، ۱۱

فلسفه (= دیالکتیک) : ۶، ۱۲، ۱۳

۲۵۴

فلسفیدن : ۱۲، ۱۳، ۱۵، ۱۱۹

۲۳۷، ۳۲۰، ۳۲۱

فن : ۲۷۵، ۳۱۴

فهم : ۳۱۵، ۳۲۶، ۳۳۲، ۳۴۲

فیلسوف : ۷۵، ۱۱۹، ۲۰۱ تا ۲۳۱

۲۱۵، ۲۳۷، ۲۴۹، ۲۸۲، ۲۸۳

۳۲۱

«ق»

قانونگذار : ۳۴۹

قانون عمومی : ۱۳۰

قدیم : ۱۳۹

زیبا (بخودی خود) : ۲۰۸، ۲۲۴
زیبائی (« > ») : ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۵۰

۳۷۵

زیاده روی : ۲۴۴

زیر نهاد : ۳۱۴

«س»

ساختن : ۲۷۵

سپته منیو : ۳۰، ۳۵۷

سپندارمذ (= سپنارمزی) : ۳۱

۳۵۷

سپهر (در فلسفه آمپدکل) : ۸۹

ستیزه (« > ») : ۸۷، ۹۲ تا

سخن (« > » هراکلیت) : ۷۲

سکوت آربائی (بودا) : ۵۵، ۵۶

سکون (= ایست) : ۲۸۱، ۲۸۲

سنسار (در هند) : ۳۸، ۲۴۸

سه قسم تناسب (در موسیقی) : ۱۲۹

سوفیستها : ۱۳۳ تا ۱۴۱

سوفیست (نوشته افلاطون) : ۲۷۳ تا

۲۸۷

«ش»

شدن : ۲، ۸۱، ۱۰۰، ۱۱۷، ۱۱۵، ۳۴۲

«شدن بسوی ذات» : ۳۷۱، ۳۷۴

شده : ۱۳۹

شناسائی : ۱۳، ۱۱۹، ۱۵۱، ۲۳۹

۲۵۸، ۳۶۶ تا ۳۶۸، ۳۷۲

شوق : ۲۵۰

شوق بسوی برتر : ۲۴۴

شهر افلاطونی : ۳۴۳، ۳۴۴

شیدائی : ۲۴۵، ۲۴۹، ۲۵۲

«ص»

صورت روان : ۲۴۶

فهرست بعضی از کتابها بکه در تهیه این کتاب بکار رفته اند :



آ - درباره ودها ، اوپانیسدها ، و بودا :

K. E. Neumann: Die Reden Gotamo Buddhos.
Dighanikayo (4Bde.) Majjhima -
nikayo (3Bde.). Verl. Piper u. Co.
München.

H. Beckh : Der Buddhismus (Bd. I u. II)
Verl. Göschen, Berlin u. Leipzig 1916

H. v. Glasenapp: Der Buddhismus in Indien u.
im fernen Osten, 1936

« « : Die Weisheit des Buddha, 1946

« « : Die Philosophie der Inder, 1949

« « : Les cinq grandes Religions
du monde, 1954

Shri Aurobindo : Trois Upanishads, éd. Albin
Michel Paris 1939

L. Renou : Anthologie sanskrite, éd. Payot, Paris 1947

ب - درباره زرتشت :

J. Duchesne - Guillemin : Zoroastre, éd. G. P. Mai-
sonneuve, Paris 1948

« « : Ormazd et Ahriman,
P. U. F. 1953

هم اندیشی : ۱۲۸	نگهبانان شهر : ۲۶۳، ۲۶۲
هم فکری : ۳۴۵	نوع : ۲۸۴، ۲۸۳
همان : ۲۸۴	نوع دیده شدنی : ۳۲۹، ۳۲۸
همانی : ۳۶۸	نوع معنوی : ۳۲۹، ۳۲۸
هم نهاد : ۱۲۷	نیک (در فلسفه افلاطون) : ۲۹۵، ۱۸۷
هوش : ۹۸ تا ۱۰۱، ۲۹۳، ۲۹۴، ۳۳۷	۳۲۸ تا ۳۲۶، ۳۲۳، ۳۱۳، ۲۹۶
همه چیز جریان دارد (فلسفه هراکلیت) :	۳۷۵، ۳۷۰، ۳۶۵، ۳۴۳
۲۵۸، ۷۶	نیک بخودی خودی (در فلسفه افلاطون) :
همیشه همان : ۳۶۸	۳۲۴، ۲۰۸
هندسه : ۳۶۱، ۳۶۰	نیکیبختی : ۲۹۱ تا ۲۹۳، ۲۹۶، ۳۵۹
هنر : ۱۸۲ تا ۱۸۳، ۱۹۹ تا ۲۰۳، ۲۵۹	نیک بنداری : ۱۹۷
۳۶۵، ۳۶۴	نیروانه : ۵۵، ۵۴
هنر سیاسی : ۲۶۵	«و»
هیولای ازلی (اوپانیسدهای میانه) :	وهومن : ۳۵۷، ۳۵۶
۱۱۰، ۱۰۸	« ه »
«ی»	هسنن (در فلسفه پارمنید) : ۱۱۶، ۸۱
یادآوری : ۱۸۸ تا ۱۹۶، ۲۰۶، ۲۰۸	۱۱۷
۳۶۷، ۳۶۴	هستی بخودی خود : ۲۰۸
یک : ۸۳، ۷۶ تا ۸۶، ۸۹ تا ۹۲، ۱۰۲	همآهنگی : ۱۲۷، ۱۲۸، ۲۱۶، ۲۶۵
۲۸۰، ۲۷۹، ۲۷۱، ۲۴۹، ۱۰۳	۲۶۷
۳۱۹، ۳۱۶، ۳۱۳	همآمیزی : ۲۸۱، ۲۸۲
یگانگی : ۳۴۵، ۳۴۷، ۳۴۹	

- Platon: Oeuvres complètes, textes, traductions et introductions** par: M. Croiset, A. Croiset, L. Robin, L. Meridier, E. Chambery, A. Diés, A. Rivaud, E. des Places, L. Grenet, J. Souilhé., éd. «Les Belles – Lettres», Paris
- « : **Sämtliche Werke, Übersetzungen** von: F. Schleiermacher, F. Susemihl, L. Georgii, J. Deutschle, W. S. Teuffel, W. Wiegand, Ed. Eyth., Verlag Lambert Schneider, Heidelberg u. Berlin

ج - تاریخ فلسفه و مطالعه در فلسفه یونانی

- E. Zeller: Die Philosophie der Griechen, 7. Aufl.,**
bearb. von W. Nestle, 1923 Leipzig
- F.Überweg: Grundriss der Geschichte der Philo-**
sophie, Bd. I, Altertum, bearb. von K.
Praechter, 1926
- W. Dilthey: Grundriss der allg. Gesch. der Philo-**
sophie, hrg. u. ergänzt von H. G.
Gadamer, Frankfurt a. M., 1949
- W. Nestle: Griechische Geistesgeschichte,**
A. Kröners Verl., 1944
- « : **Vom Mythos zum Logos, A. Krön.**
Verl. 1950
- E. v. Aster: Geschichte der Philosophie, A. Krön.**
Verl. 1949
- Ch. Werner: La philosophie grecque, éd. Payot 1946**
- K. Fischer: Geschichte der neuen Philosophie, Bd.**
I, allg. Einleitung, Heidelberg 1912

پ - درباره لاوتسه :

Laotse : Tao Te king, verdeutseht von Richard Wilhelm, Eugen Diderichs Verl., Leipzig 1921

A. Waley: The Way and Its Power, 1934

Lao-Tzu: The Way of Life : Tao Tê Ching.,
By R. B. Blakney, 1957

G. Misch : Der Weg in die Philosophie, 1. Teil,
Dalp, 1950

ت - درباره فیلسوفان پیش ازسقراط :

H. Diels: Die Fragmente der Vorsokratiker,
8. Auflage, hrg. von Walter Kranz,
Bde. I, II, III, Berlin 1956

J. Burnet : L' aurore de la philosophie grecque,
éd. française par Aug. Reymond
Paris 1952

W. Capelle : Die Vorsokratiker, Fragmente und
Quellen berichte, A. Kröner Verl , 1953

ج - درباره سقراط و افلاطون :

Socrates : par M. Sauvage., éd Du Seuil

Romano Guardini : Der Tod des Sokrates, R. D. E.
1956

Xenophon : Annabase, Banquet, Economique, de la
chasse, etc. trad. par Chambéry, cl.
Garnier, 1954

< : Die sokratischen Schriften, übertr. von
E. Bux, A. Kröners Verl., 1956

فهرست گفتار ها :

مقدمه : صفحه ۱ تا ۱۷

۱- تاریخ چیست؟ فلسفه چیست؟ تاریخ فلسفه؛ مراحل تاریخ فلسفه.

یک - دوران اول : صفحه ۱۸ تا صفحه ۱۱۸

گفتار اول - درباره اوپانیشد های کهن : ۱۹ تا ۲۷

« دوم - درباره سخن زرتشت : ۲۷ تا ۳۱

« سوم - درباره اندیشه لائوتسه : ۳۱ تا ۳۵

« چهارم - آئین بودا : ۳۵ تا ۵۶

« پنجم - یونان پیش از سقراط : ۵۶ تا ۶۱

« ششم - فیلسوفان پیش از سقراط : ۶۱ تا ۱۰۷

« هفتم - اوپانیشد های میانه : ۱۰۷ تا ۱۱۳

نظر کلی بتاریخ فلسفه در دوران اول : ۱۱۴ تا ۱۱۹

دو - دوران دوم : صفحه ۴ تا ۳۷۸

پیشگفتار : ۱۱۹ تا ۱۲۳

گفتار اول - زمینه فلسفه دوران دوم : ۱۲۳ تا ۱۴۲

« دوم - سقراط : ۱۴۲ تا ۱۵۶

« سوم - افلاطون : ۱۵۶ تا ۳۷۸

A- آثار افلاطون : ۱۶۰ تا ۳۱۲

آ- آثار دوره اول: دفاع سقراط، اوتیفرون، کریتون، آلکیبیاد

لوسیس، شارمید، لاکس، ایپیاس بزرگ، ایپیاس کوچک،
پروتاگوراس، گریاس، ومنون.

ب- آثار دوره دوم : فدون، فدر، مهمانی، یون، منکسن، اوتیدم،
کراتیل، پولیتیا .

پ- آثار دوره سوم : پارمنید، تتنت، سوفیست، مردسیاسی، فیلب

- E. Bréhier: Histoire de la philosophie, Tome premier, 1, P. U. F. 1945**
- J. B. Bury: A History of Greece, The mod. Library, New- York**
- Will Durant : The Story of Philosophy, Pock. Libr. ed, 4 th print., 1957**
- G. Rodier: Etudes de philosophie grecque, 2. éd. J. Vrin, 1957, Paris**
- Mgr. Diès: Melange de Philosophie grecque, offert à A. Diès, ed., J. Vrin 1956**
- M. Heidegger: Platons Lehre von der Wahrheit... Verl. A. Francke, Bern, 1947**
- J. Wahl: Etude sur le Parménide de Platon, 4. éd. J. Vrin, Paris 1951**
- « : Traité de Metaphysique, éd., Payot, 1953

غلطنامه

صفحه	سطر	صحیح
٦	١	مینامد
٧	١٧	مشخص
٨	١٣	فیلسوفان
٩	٨	«بیدار»
٩	١٦	بکسی گفته شود
١٢	٦	با آنها
١٠٥	٨	٤٧٠
١١٢	١١	چیزها
١١٤	آخر	ترتیب
١١٦	١١	مینامند
١٢٨	٥	کسنو کرات
١٢٩	٣	ماهیت
١٣٤	زیر صفحه	١٣/٨
١٤٩	٧	بهیچوجه
٢١١	٤	شویم
٢٣٠	٤	آبوللودور (٢)
٢٣٧	١٣	چیزیکه
٢٤٤	آخر	دادسخر را
٢٥٢	٣	کسی است
٢٦٢	١٣	شور کنند
٢٧٦	٨	قسمی
٢٨٣	٨	میفلسفد
٣٠٠	آخر	عیب
٣٤١	٢	دوباره
٣٤٣	١٨	محکوم
٣٥٠	١٧	روان
٣٥٥	١٢	یعنی
٣٥٩	٤	نامیرند کی
٣٦٨	زیر صفحه	٧٦

ت- آثار دوره چهارم : تیمه، کریتیاس، نوامیس

B- فلسفه افلاطون : ۳۱۲ تا ۳۷۸

روش دیالک تیک : ۳۱۲ تا ۳۲۲

نظریه ایده ها : ۳۲۳ تا ۳۳۷

نظریه افلاطون درباره تربیت : ۳۳۷ تا ۳۷۸

چند نکته در توضیح سبک نوشتن این کتاب : ۳۷۸ تا ۳۸۷

فهرست نامها ۳۸۹ تا ۳۹۴

فهرست مفهوما ۳۹۴ تا ۴۰۰

فهرست کتابها ۴۰۰ تا ۴۰۴

فهرست گفتارها ۴۰۵ تا ۴۰۶

غلطنامه